سلسلة كتاب

قضايا فكرية

الإسلام السياسي

الأسس الفكرية والأهداف العملية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

1989

الكتاب الثامن
أكتوبر ١٩٨٩

سلسلة كتاب

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبـــداع

إشراف : محمود أمين العالم

الإســـلام السياسى
الأســس الفـــكريـــة والأهـــداف العمليـــة

سلسلة كتاب " قضايا فكرية "
تصدر مؤقتاً من دار الثقافة الجديدة
المراسلات باسم : محمود أمين العالم ـ قضايا فكرية ، دار الثقافة الجديدة
٣٢ شارع صبرى أبو علم ، تليفون ٣٩٢٢٨٨٠ ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية
ثمن هذا الكتاب فى مصر ٣ جنيهات ـ فى البلاد العربية والعالم ٦ دولارات أمريكية أو ما يعادل هذه القيمة

□ الكتاب الثامن □ اكتوبر ١٩٨٩

الغلاف : هدية من الفنان سعد عبد الوهاب

كان ضرورياً أن تخصص قضايا فكرية عدداً خاصاً لقضية الإسلام السياسى . تحشد فيه كل ما يمكن أن يشكل مساهمة علمية وموضوعية ، لتحليل ظاهرة الجماعات التى تنادى بهذا الشعار ، وتقدمه بوصفه الحل الجذرى لكافة مشاكل المجتمع المعاصر ، مستندة إلى فهمهم الخاص للنصوص الدينية الذى لا يراعى أى متغيرات جغرافية أو مجتمعية أو تاريخية ..

أرادت " قضايا فكرية " أن يكون ذلك أساساً لحوار بالعقل ، حول أمور تتصل اتصالاً وثيقاً بحياة ومستقبل الوطن والشعب .. فى مرحلة يعانى فيها الوطن والشعب من مشاكل هائلة ، ويواجه عقبات التخلف ، وتحديات استشراف واقع أفضل ..

وتؤمن " قضايا فكرية " أن أصحاب شعار " الإسلام هو الحل " ، و " إقامة شرع الله " هم جزء من الحركة الاجتماعية والسياسية المصرية . وبالتالى فإنهم وإيانا ، وكل القوى والتيارات والتكوينات الاجتماعية والدينية ، شركاء فى حاضر مصر .. وفى صنع ـ أو عرقلة ـ مستقبل مصر ..

ولذلك .. ورغم اختلافنا الجذرى مع أى محاولة للارتداد ، وتوظيف القيم الدينية السامية ، وكل ما هو إيجابى فى تراثنا القومى والوطنى ، لشد بلادنا إلى الوراء ـ فإننا نؤمن بالحوار ، بالعقل .. والعلم .. ووضع مصالح الشعب ـ والكادحين بخاصة ـ بعين الاعتبار الأول ..

وهذا الجهد جزء من ذلك الحوار . وهو جهد باحثين أجلاء ، أفنوا سنوات غالية فى سبيل البحث عن كل ما هو نافع للوطن ، يضىء طريق الشعب .. لهم من أسرة قضايا فكرية كل التقدير ..والامتنان .

وهى تشكر فى ذلك الوقت كل من شارك فى إخراج هذا العدد منذ المشاركات فى وضع إطار البحث ، إلى عمال المطبعة ، بفضل كل هذه الجهود .. صدر هذا الكتاب ..

قبل أن تصدر الكتاب الأول من سلسلة " قضايا فكرية " كان معنا يفكر فى قطع الورق الذى ستصدر به ، فى الصياغة التى يظهر بها كل عدد ، من حيث الألوان التى تتعانق مع محتواه ، وفى نفس الوقت ، أن تبقى للسلسلة شخصيتها الثابتة دائماً ..

وهكذا أخذ الفنان العظيم ، جم التواضع ، سعد عبد الوهاب يجرب ويبدع ، حتى جاءت " قضايا فكرية " محققة لما كنا ، وكان مختلف المسار دائماً يحتضن : المضمون العميق ، فى صورة جمالية رائعة .. حيث الثقافة الجادة ، والذوق الرفيع وجهان لعملة واحدة ..

كانت صورة " قضايا فكرية " هى واحدة من لمسات كثيرة أضفاها سعد عبد الوهاب على معظم المجلات الثقافية التى صدرت فى مصر منذ الستينيات حتى الآن .. فضلاً عن عشرات الكتب التى حملت أغلفتها إبداعات ريشة سعد عبد الوهاب .

ورحل سعد عن عالمنا قبل أن يعد غلاف هذا الكتاب . لكنه بقى من توابعه على كل غلاف .. وسيبقى دائماً سعد عبد الوهاب فى كل ابداعة راقية تعطى مادة العقل والوجدان فى أجمل وأرق وأعذب وأغنى إطار ..

أسهم فى الإعداد لهذا الكتاب وإخراجه وإصداره :

جمال الشرقاوى
محمد عزام
ماجدة رفاعة
حسين حمودة

المحتوى

تقديم

الديـــــن والسياســـــة

محمـود أميـن العالـم

عندما نتحدث هنا عن الدين ، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو التدين ، أى علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمة بما يعتبره مقدساً ومطلقاً ، هذه العلاقة التى تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما نقصد التجلى العملى النسبى لهـــذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى والممارسات الاجتماعية ، وخاصة فى مجالى السلطة والنظام الاجتماعى .

حقاً ، أنه من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تتجلى فيها ، ذلك أن هذه التجليات إنما تتم باسم هذه العقيدة وفى إطار مفاهيمها وقيمها . على أن هناك ـ مع ذلك ـ فارقاً بين الطابع المطلق الوجدانى الذى تتسم به هذه العقيدة ، والطابع النسبى العملى الثى تتسم به هذه الممارسات والتجليات . ولهذا فالعقائد الدينية تتنوع وتختلف بل تتصارع رغم صدورها عن شكل واحد من أشكال الوعى هو الوعى الوجدانى الروحى ، بل تتنوع وتختلف وتتصارع أشكال الوعى ومظاهر التجليات والممارسات داخل العقيدة الدينية الواحدة . وليس هذا التنوع والاختلافات والتصارع إلا تعبيراً عن مشروعات إنسانية ـ اجتماعيـــة مختلفة لتنسيب المطلق تنسيباً اجتماعياً أو للارتفاع بالنسبى الاجتماعى إلى مستوى المطلق ، بهدف إضفاء الشرعية والقداسة على هذه المشروعات فى لحظات تاريخية واحدة أو مختلفة .. وهذا هو ما جعل الدين فى قلب الصراعات السياسية والاجتماعية ، أو بتعبير آخر ، هو مـــا جعل من الدين الشكل الذى كانت وما زالت تتخذه وتتسلح به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشرى ، منذ ما قبل معركة اخناتون الدينية الاجتماعية ، حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الدينى التى يحتدم بها عصرنا الراهن .

فما أكثر ما تحركت حملات ، وسالت دماء ، وسقط شهداء ، وزالت دول ، وأرتفعت أعلام ، وتبدلت أفكار وقيم وحضارات ، فجمدت أو تطـــورت ، باسم عقائد وتيارات دينية . ولهذا فلم تنفصل الممارسات السياسية ـ فى أغلب

الأحيان ـ عن الرؤى وأشكال الوعي الديني ، بل كانا دائماً وجهين ومظهرين لعملة واحدة هي الصراع الطبقي الاجتماعي . فالسياسة تتخذ من الدين عمقاً ذاتياً وسنداً روحياً وجدانياً أخلاقياً لإيديولوجيتها الاجتماعية التي تسعى لتسييدها ، والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه . وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية ، وتكون الممارسة السياسية جسد الدين .

ولكن .. كما تتعدد السياسات وتختلف ، تتعدد كذلك وتختلف المواقف الدينية . ولما كانت هناك ممارسات سياسية تعبر عن سلطات حاكمة قاهرة مستبدة ، كانت هناك كذلك ممارسات دينية تدعم هذه السلطات وتبرر سياساتها ، بل قد تكون شريكاً مباشراً في السلطة ذاتها . ولكن كانت هناك كذلك ممارسات دينية خارجة على هذه السلطة ، رافضة لمشروعيتها ، منطلقة إلى إقامة سلطة أخرى مغايرة .

وما أكثر ما يتم تداول السلطة بين هذه السياسات والممارسات . فتتغير السياسات بتغير " الآلهة " ، وتتغيـــــر " الآلهة " بتغير السياسات ، بحسب ما تقتضيه علاقات القوى في الصراع الاجتماعي الدائر طوال التاريخ .

وقد يكون من الممكن أن نتبين عبر هذا التاريخ ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية :

الشكل الأول هو الشكل الذي تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة ، بإعطائها المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها ، وإعادة إنتاج إيديولوجيتها ، مستندة في ذلك إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة ، أو التمسك الحرفي بها تارة أخرى .

أما الشكل الثانـــي فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضي الدنيوي ، تطلعاً وأملاً في السعادة الأخروية ، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائدة : مهما كانت ظالمة مستبدة . وهذا الشكل هو امتداد موضوعي للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنوي سلبي للأوضاع السائدة .

أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو الشكل الثوري الذي يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها في ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعي للأوضاع السائدة .

وما أكثر ما تداخلت هذه الأشكال الثلاثة من الممارسات الدينية ، وتداولت مواقعها . بل ما أكثر ما انتقل الموقف الثوري إلى نقيضه التبريري المحافظ .

فالمسيحية كانت في بدايتها قوة رفض ثورية ، ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية ، بل أصبحت بعد ذلك الإيديولوجية الرسمية للنظام الإقطاعي الأوروبي ، وسنداً روحياً للغزو الصليبي الأوروبي للمشرق العربي ، ثم برزت فيها الحركة البروتستنتية كرايات لثورات الفلاحين ضد النظام الإقطاعي وكسند للنظام الرأسمالي الصاعد . وفي عصرنا الراهن نجد المسيحية تتخذ أحياناً أشكالاً بالغة الجمود والتخلف ؛ وخاصة خلال حكم فرانكو وسان لازار في إسبانيا والبرتغال ، وفي الحركة المارونية اللبنانية المتحالفة مع العنصرية الدينية الصهيونية في إسرائيل . ولكنها تتخذ كذلك أشكالاً إصلاحية ، بل قد تتخذ شكلاً بالغ التقدم والثورية كما هو الحال في حركة " لاهوت التحرير " المناضلة ضد الامبريالية والرأسمالية والتبعية في أمريكا اللاتينية .

ونجد نفس هذه الظاهرة في الممارسات الدينية الإسلامية . فالإسلام في ممارسته الأولى كان ثورياً كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعيـــة . ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية أخذ مساراً سلطوياً استبدادياً خالصاً في معظمه . وتحول الحكم الإسلامي ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ إلى " ملك عضـوض " . وبرغم هذا فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة في مواجهة هاتين الدولتين وطوال التاريخ العربي

الإسلامى سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العملى ، مثل حركة الخوارج ، والزنج والقرامطة ، فضلاً عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين ، والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاجتهادات الفقهية ، بل لعل بعض الحركات الصوفية القديمة أن تكون كذلك فى بعض تجلياتها حركة رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية السائدة .

وفى عصرنا الراهن نستطيع أن نتبين توجهات سياسية مختلفة فى الممارسات الدينية الإسلامية . فهناك الحركات الإسلامية ذات الطابع الأصولى التى كانت تسعى للتجديد الدينى والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وخاصة فى بدايتها قبل أن تتحول إلى أبنية سلطوية رجعية متخلفة . وهناك التوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة المتمردة على الواقع المتخلف والمتطلعة للتغيير والتقدم ، والتى تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا ، والتى تتمثل فى مفكرين من أمثال حسن العطار ، وعمر مكرم والطهطاوى وخير الدين التونسى والشوكانى ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسى ، وخالد محمد خالد ومحمود أحمد طه ، والنويهى والغنوشى ومورو والنيفر وحسن حنفى ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم . وهناك الحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية التى تتمثل أساساً فى حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، والتى يشكل تاريخها نوعاً من الازدواج فى الموقف من السلطات السائدة ، وهو ازدواج يتمثل فى التعاون والتحالف مع السلطات السياسية المصرية فى مختلف عهودها منذ المرحلة الملكية حتى اليوم ، وفى المعارضة - فى الوقت نفسه - لهذه السلطات بمستويات مختلفة ، ولكن دون أن يكون لها برنامج اجتماعى واقتصادى ، أى بديل محدد ، اللهم إلا شعارات تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية . ونجد فى عصرنا الراهن العديد من أشكال الحكم ذات الطابع الأصولى الإسلامـى ، والتى تتسم بالجمود والتخلف والتعصب والكهنوتية والاستبداد ، مثل باكستان ضياء الحق ، وإيران الخمينى ، وسودان نميرى ، فضلاً عن مختلف أنظمة الحكم فى البلاد الخليجية النفطية والبلاد الإسلامية عامة ، التى تعتبر امتداداً مصغراً للخلافة الإسلامية العثمانية فى أشد مظاهرها استبداداً وتخلفاً .

وعلى مستوى حضارتنا الإنسانية الراهنة عامة ، نستطيع أن نتبين ما يمكن أن نسميه انتعاشاً للحركات الدينية لمختلف الأديان والعقائد والنحل والطوائف في مختلف البلاد والأنظمة السياسية والاجتماعية الرأسمالية والاشتراكية والنامية والمتخلفة . إنها ظاهرة عامة وإن اتخـذت أشكالاً ومستويات مختلفة سياسية واجتماعية ونفسية ، من حيث مدى عقلانيتها واستنارتها ، أو مدى جمودها وأصوليتها ، بل لعل بعضها يبلغ فى ممارساته فى بعض البلاد الغربية مستوى الخرافات والشعوذات . وقد يرجع انتعاش هذه الظاهرة العامة إلى ما يسود عالم اليوم من قلق شامل بشأن ما يعانيه من أزمات اقتصادية ومن أخطار نووية ومن مجاعات وتهديدات طبيعية وبيئوية ومن صعوبات وفشل وخيبة أمل فى تحقيق الكثير من الأحلام والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية ، فضلاً عن الإحساس بالاغتراب أمام المنجزات التكنولوجية الخارقة التى أفضى إليها التقدم العلمى الحديث . وهكذا مع تقدم العلوم وانتشار العقلانية ، تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة تسهم فى إنعاش هذه الظاهرة الدينية على المستوى العالمى وإن اختلفت وتنوعت دلالتها الوجدانية والسياسية والاجتماعية من بلد إلى آخر بحسب أوضاعه السائدة .

أردت أن أقول ، بهذا العرض التبسيطى السريع لبعض التوجهات والممارسات الدينية المختلفة ، إنّ الممارسة السياسية للدين لا يصح أن نحكم عليها حكماً مطلقاً بالمحافظة والرجعية ، أو بالتقدم والثورية ، وذلك لاختلاف تجلياتها العملية، وملابساتها الموضوعية . فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات ، وإنما المعيار هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية لهذه الممارسات ، أى موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة ولقواها المنتجة والمبدعة .

ولهذا فإن اتخاذ مطلـق الدين عنواناً لسياسة - كشعار الإسلام هو الحل مثلاً - أو معياراً للحكم والتقييم على سياسة معينة ، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية والممارسة السياسية بشكل عام والممارسة السياسية الدينية بشكل

خاص . وهو محاولة لإخفاء حقيقة ما هو عملي نسبي وراء ما هو مقدس مطلق ، وتغييب حقيقة ما هو مادى مصلحي وراء ما هو روحي وجداني ، وهو تغريب للإنسان عن حقائق واقعه الموضوعى .

فالدول والسياسات ، والممارسات والمصالح الاجتماعية ومشروعات التنمية المختلفة ، لا تنقسم إلى مسلمة ومسيحية ويهودية وبوذيــة أو دينية ولا دينية ، وإنما تنقسم إلى دول وسياسات متحررة وأخرى تابعة وإلى سياسات رأسمالية وأخرى اشتراكية ، إلى سياسات استعماريـة وأخرى وطنية ، إلى سياسات مستبدة وأخرى ديموقراطية ، إلى سياسات استغلالية عدوانية وأخرى عادلة وسلامية ، إلى غير ذلك . وداخل هذه السياسات المختلفة تقوم أنماط مختلفة من التوجهات والمواقف الدينية المتوافقة مع هذه السياسات أو المتعارضة معها . ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين معياراً للحكم والتقييم لهذه السياسات ، هو طمس لحقائق الصراعات والممارسات والمصالح المختلفة ، وخلط بين المفاهيم والقيم والمواقف المتعارضة ، فضلاً عن أنه تنمية لروح الانقسام الطائفى بين الناس ، وتغذية للتعصب والاغتراب .

خلاصة الأمر ، أننا لا نستطيع أن نستبعد أو نتجاهل علاقة الدين الحميمة بالسياسة . فهذا هو درس التاريخ ودرس الواقع . وليس صحيحاً ذلك الشعار القائل بأنه لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة . فعندما رفع أنور السادات هذا الشعار ذات يوم لم يتوقف لحظة واحدة عن استخدام الدين لتبرير سياسته وإعطائها بعداً دينياً ، وإنما كان يستهدف بهذا الشعار مجرد استبعاد تيار دينى بعينه يعارضه فى هذه السياسة .

والحق أنه مهما تطورت العلوم وانتشرت أساليب التفكير العقلى وتعمقت وتعاظمت سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية ، فستظل بل ستتجدد الأخطار والمجاهيل والغوامض والتناقضات والفواجع والمفاجآت والتخيلات والأسئلة الكونية والمصيرية الكبرى مهما اختلفت طبيعتها أو تضاءل هامشها ، وسيظل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان وإن اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة فى سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والخيالية ، بل سيظل هذا العمق الذاتى الروحى الوجدانى ، بصرف النظر عن التمثلات والرموز الدينية المحددة ، قسمة أساسية من قسمات إنسانية الإنسان .

ولهذا ، فالموقف من الدين ، ومن الإيمان بشكل عام كوعى ذاتى روحى وجدانى ، ليس ، ولا ينبغى أن يكون ، موقفاً تكتيكياً برجماتياً كما تتصور بعض القوى اليسارية ، أو موقفاً استغلالياً انتهازياً كما تفعل القوى اليمينية ، وإنما هو موقف إنسانى استراتيجى يقوم على الاحترام والتقدير والتفهم التاريخى العميق لحقيقته دون أن يعنى هذا إلغاء الحق الإنسانى فى أشكال مغايرة من الوعى الفلسفى الموضوعى والعلمى بالكون والطبيعة والمجتمع .

على أن الأمر يختلف بالنسبة للممارسات الدينية السياسية . فهنا لا يتعلق الأمر " بدينية " الدين ، أي بالدين من حيث أنه عقيدة وإيمان ورؤية وجدانية روحية للكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما من حيث تجليه الفكرى والسياسى والاجتماعى ومن حيث حقيقة ما يسهم به من تكريس وتجميد وتبرير للواقع المتخلف الظالم ، أو تغيير وتطوير وتثوير له ، أى من حيث موقفه من طبيعة السلطة ومن طبيعة التنمية الاجتماعية السائدة .

* * * *

فى ضوء هذه المعانى العامة ، ننتقل إلى ما هو خاص راهن فى خبرتنا المصرية ، متسائلين عن دلالة الدين الإسلامى فى البنية السياسية المصرية ، ودلالة السياسة فى الحركة الإسلامية فى مصر .

وقد يكون من الأوفق أن نعرض لهاتين الدلالتين فى ساحة البلاد الإسلامية عامة . ولكن هذا الأمر يتطلب دراسة لا تتوفر لنا الآن ، ولا يتسع لها المجال هنا ، وإن كنا نعتبر أن السياق المصرى يمكن أن يعد نموذجاً مركزاً لمختلف الخبرات العربية والإسلامية على اختلافها وتنوعها . فضلاً عن أننا لا نستهدف هنا دراسة علمية تفصيلية للموضوع بقدر ما نستهدف مجرد تحديد لبعض مؤشراته العامة .

نستطيع فى البداية أن نميز الممارسة الدينية فى مجالات ثلاثة : الأول هو مجال الدين الشعبى ، والثانى هو مجال الدين الرسمى ، والثالث هو مجال الدين السياسى .

أما مجال الدين الشعبى فهو الممارسة الدينية اليومية للشعب ، المتمثلة ـ من الناحية العملية ـ فى ممارسة الطقوس الدينية ، ومن الناحية المعنوية فى المفاهيم والقيم الدينية السائدة والمتداخلة فى أشكال المعاملات والأنشطة والأعراف الاجتماعية وأشكال السلوك الأخلاقى . على أن هذه الممارسات الشعبية الدينية تختلف ـ وخاصة فى جانبها الفكرى والقيمى ـ باختلاف الفئات الاجتماعية والمهنية ، وهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً مباشراً بالممارسات والخبرات الحياتية اليومية ، فضلاً عن أنها ثمرة تراث تاريخى عريق ، وإن تكن لها قسماتها الخاصة التى تميزها فى كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية . ويغلب على هذه الممارسة الدينية الشعبية ـ بشكل عام ـ طابع المحافظة بل طابع التواكلية والقدرية بل الأسطورية أحياناً ، وتتداخل فيها المفاهيم والقيم الدينية الأصلية النصّية مع خبراتها ومصالحها وأوضاعها الاجتماعية السائدة لتشكل منطقاً داخلياً متسقاً ووحدة إيديولوجية خاصة . وبرغم طابع التسامح والتساند والتراحم والأخوة الأخلاقية الذى يتسم به الدين الشعبى فى معاملاته على المستوى الفردى والعائلى والاجتماعى ، فإنه يتناسج ايديولوجياً من حيث المفاهيم والقيم والسلوك مع الأنسقة الاجتماعية السائدة ، سواء كانت أنسقة ما قبل الرأسمالية ، أو الإقطاعية أو الرأسمالية التجارية أو البيروقراطية أو الطفيلية أو الرأسمالية بشكل عام .

ويشكل الدين الشعبى الأساس الذى ترتكز عليه السلطة السياسية فى ترسيخ مصداقيتها ومشروعياتها ، ولهذا تحرص دائماً على احتوائه وإعادة إنتاجه وتكريس طابعه المحافظ ، وإزالة أي تناقض بين ايديولوجيتها المعلنة ، والمفاهيم والقيم الدينية الشعبية السائدة ، التى تعمل على تطويعها لخدمة إيديولوجيتها الخاصة .

حقاً ، هناك تناقضات بين القيم الدينية الشعبية السائدة ، وخاصة الأخلاقية منها ، وأساليب عمل أجهزة الدولة السياسية والإدارية ، أو بين بعض القيم الدينية الشعبية السائدة فى الريف وبعض القيم الدينية السائدة فى المدينة ، أو بين بعض الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين وتجار وبورجوازية كبيرة وفئات بورجوازية متوسطة وموظفين ومثقفين ومنتسبين إلى الطوائف الصوفية إلى غير ذلك . . إلا أن هذه التناقضات لا تمس مجمل وجوهر البنية الدينية الشعبية التى تسعى المؤسسة السياسية الرسمية إلى أن تحافظ على وحدتها ، وأن تتلاءم معها ، فضلاً عن تطويعها لخدمة مصالحها الخاصة ، كما سبق أن أشرنا .

على أنه إذا كانت المؤسسة السياسية الرسمية تستند إلى الدين الشعبى لترسيخ مشروعيتها ، فإن الحركات الدينية السياسية المعارضة ـ بشكل أو بآخر ـ للمؤسسة السياسية الرسمية تجد فى البنية الدينية الشعبية سنداً كذلك لتعميق إيديولوجيتها وتنمية جماهيريتها فى معركتها من أجل إقامة سلطتها الإسلامية . وهكذا يصبح الدين الشعبى ساحة للصراع السياسى والتناقضات الاجتماعية من منطلق دينى خالص .

هذه بعض المؤشرات العامة لظاهرة الدين الشعبى فى دلالاته وارتباطاته ، وإن يكن الأمر يحتاج بغير شك إلى دراسات ميدانية اجتماعية معمقة .

أما فيما يتعلق بالدين الرسمى ، فيتمثل فى المؤسسة الدينية التى تعد جهازاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية ، وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها . فدين الدولة هو الإسلام ، ولهذا فهناك مؤسسات دينية تتبع الدولة تبعية مباشرة أو شبه مباشرة مثل الأزهر ، ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف والمساجد ، والمجلس الأعلى للشئون الدينية ، ومجمع البحوث الإسلامية ، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية ، فضلاً عن البرامج الدينية فى الإذاعة والتليفزيون والإعلام الصحفى والتعليم الدينى فى المدارس ، والاتجاهات الدينية فى العديد من الأنشطة الثقافية فى مجال الكتاب والفيلم والمسرح ، إلى جانب الأعياد الدينية التى تشارك الدولة فى طقوسها مشاركة رسمية ، إلى غير ذلك .

وتسيطر الدولة على معظم هذه المؤسسات الدينية سيطرة فكرية وإدارية كاملة أو شبه كاملة ، ولهذا تعتبر هذه المؤسسات مراكز نشر وتوجيه ودعايـــة لسياسات الدولة بشكل مباشر أحياناً (فيما تتخذه من مواقف وقرارات صريحة في شئون سياسية واقتصادية واجتماعية) وبشكل غير مباشر فى أغلب الأحيان (فيما تتخذه من مواقف وقرارات فى شئون دينية خالصة) ولهذا فهى غير منفصلة عن السياسات الرسمية للدولة رغم محاولة السلطة السياسية أن تقدم نفسها دائماً باعتبارها مجرد سند وحارس وداعم (أو خادم فى بعض ما يقال !) لهذه المؤسسات الدينية من ناحية ، ومحاولتها إضفاء طابع الاستقلال الذاتى على هذه المؤسسات من ناحية أخرى .

على أنها فى الحقيقة جزء عضوى من المؤسسة السياسية الرسمية وجهاز من أجهزتها السلطوية . ولهذا وجدنا مواقف هذه المؤسسات الدينية تختلف باختلاف مواقف المؤسسة السياسية السائدة . فمواقفها فى كثير من الشئون السياسية ، بل والاجتماعية فى المرحلة الملكية فيما قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، تختلف عن مواقفها طوال مرحلة هذه الثورة ، كما تختلف في المرحلة الساداتية .

واليوم تتبنى المؤسسات الدينية إيديولوجية الدولة المصرية القائمة والمتمثلة فى مختلف ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، وتصوغ لها منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً . وهكذا يتم تسييس الدين أو تديين السياسة .... رسمياً .

على أنه ، خارج هذه العلاقة الرسمية بين الدين والسياسة ، تقوم علاقة أخرى غير رسمية تتمثل فى الحركات الدينية الإسلامية المستقلة تنظيمياً عن المؤسسات الدينية الرسمية ، والتى تعد - بمستوى أو بآخر - قوة معارضة فكرية وعملية للسلطة السياسية ، هذه الحركات هى أساساً حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وهناك ما يوحد بين حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وإن كان هناك ما يفرق ويميز بينهما . فكلاهما يستهدف إقامة سلطة دينية إسلامية ، وكلاهما يختلف اختلافاً جذرياً مع الحضارة " الغربية " المعاصرة ويتطلع إلى إقامة حضارة أخرى بديلة ، وكلاهما ذو رؤية غير تاريخية للفكر والقيم والواقع الاجتماعى ، إلا أن حركة الإخوان المسلمين ، وخاصة فى بدايتها ، كانت تسعى لتحقيق أهدافهما بمنهج متدرج ، فى غير تعارض أو صدام مع السلطة السياسية القائمة . ولهذا فقط ظلت تحرص على التعاون والتحالف مع هذه السلطة - فى أغلب الأحيان - رسمياً أو موضوعياً . فهناك قاعدة دينية مشتركة تجمعها مع هذه السلطة . وكان حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين يؤكد أن " دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم بها المسلمون بقيادة العالم " وأن القرآن " يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة " (رسالة النور) . ولكن حسن البنا كان يتحالف مع السلطة الملكية بل مع أحزاب الأقلية الرجعية فى السلطة ، ويعادى قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية المتمثلة فى " الوفد " وفى الحركة اليسارية ، وكان يرى الدستور القائم آنذاك - فى العهد الملكى - صالحا باستثناء بعض نصوصه التى تحتاج إلى توضيح (المؤتمر الخامس) وكان يأخذ بالمصالح المرسلة ، ويدعو إلى التدرج فى الدعوة الإسلامية ، " إذ ينبغى أن تبدأ بالسعى إلى تعميم الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان ، فإن أبوا إلا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان " (إلى أى شئ ندعو الناس) . ولعل هذا المنهج من التحالف مع السلطة والتدرج فى الدعوة أن يكون نوعا من التقية وإخفاء ما كانوا يعدونه سرا من حركة عسكرية . ولهذا فعندما قويت شوكتهم واستشعرت السلطة خطرهم عليها وقع الصدام الذى كان حسن البنا نفسه من ضحاياه . وفى المرحلة الثانية من حركة الإخوان المسلمين ، مرحلة الهضيبى ، تغلب من جديد التحالف مع السلطـة الملكية على جانب التمرد والثورة . ومع ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ يبرز الإخوان فى البداية كقوة مشاركة فى السلطة الثورية الجديدة ، ولكن سرعان ما يتناقضون معها حول قضايا سياسية واقتصادية وإيديولوجية ، تناقضوا معها حول قانون الإصلاح الزراعى ، وحول أن تكون لهم الرقابة على كل القوانين والتشريعات التى يتخذها مجلس قيادة الثورة إلى غير ذلك . ووقع الصدام بينهم وبين ثورة يولية ، ولكنه فى هذه المرحلة كان صداماً حول مجمل المشروع الوطنى الاجتماعى التقدمى لهذه الثورة . وفى مواجهة هذا المشروع صاغ الإخوان مشروعا مناقضا . ولم يكن فى الحقيقة مشروعا مناقضا بقدر ماكان مشروعا رافضا بشكل مطلق لكل سلطة بشرية ، متهما المجتمع بالجاهلية والكفر ، داعيا

إلى تنشئة الجماعة الإسلامية فى مواجهة هذا المجتمع الجاهلى الكافر ، والجهاد من أجل إقامة الحاكمية الإلهية ، سلطة الله ، وبناء المجتمع الإسلامى . وبهذه الإيديولوجية الجديدة التى صاغها سيد قطب (متأثرا بالمودودى) انشقت حركة الإسلام السياسى فى مصر إلى حركتين : حركة الإخوان المسلمين التى أخذت تواصل نهجها التهادنى التدوجى القديم ، والجماعات الإسلامية التى اتخذت لنفسها طريقا جهاديا متميزا هو طريق الصدام مع السلطة ومع المجتمع المدنى عامة . وتبدأ بالفعل مرحلة جديدة من هذا الصدام الحاد تشنه الجماعات الدينية (وخاصة الجماعة التى اصطلح على تسميتها " بالتكفير والهجرة " ، وحركة الجهاد) ، وهو صراع افتقد أى برنامج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى ، وإنما اتخذ - فى الجوهر - طابعا عقائديا خالصا ، فضلا عن الدعوة إلى العودة لمظاهر الحياة والمعاملات التى كانت سائدة فى صدر الدعوة الإسلامية . إنه صدام بين الكفر والإيمان ، بين الجاهلية والإسلام ، بين حاكمية البشر وحاكمية الله . وهو صدام يرفض الشرعية السياسية والاجتماعية القائمة رفضا مطلقا ، ويتسلح بمختلف الوسائل بما فيها العنف المسلح لإقامة سلطة الله وحاكمية وإزالة مجتمع الجاهلية والكفر .

أما حركة الإخوان المسلمين ، فواصلت دعوتها فى إطار الشرعية السياسية والاجتماعية ، بل والتحالف والتعاون - موضوعيا على الأقل - مع السلطة السياسية الحالية فى جوهر ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . حقا ، لقد اختلفت معها جزئيا فى بعض القضايا مثل قضية الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال ، وهو اختلاف حول تنظيم عمل هذه الشركات ، وليس حول مبدئها الذى يتفق تماما مع طبيعة التوجه الرأسمالى الكبير ذى الطابع الطفيلى للسياسة الاقتصادية الرسمية ، ومثل قضية الديمقراطية وخاصة مايسمى بالقوانين السيئة السمعة كقانون الأحزاب ، وقانون الانتخابات ، وقانون الطوارئ فضلا عن التعذيب فى السجون ، وهى قضايا تختلف حركة الإخوان المسلمين مع السلطة السياسية حولها ولكنها تتغاضى عنها فى مواقفها المؤيدة والمساندة فى غير تحفظ لمختلف البلاد العربية والإسلامية ذات الأنظمة الرجعية والاستبدادية . وإذا حاولنا أن نقدم تقييما عاما لمشروع حركة الإخوان المسلمين - نستخلصه من شعاراتها ودعاويها النظرية المختلفة - لما وجدناه فى أرفع صوره الممكنة سوى سلطة دينية ذات مشروع لتنمية رأسمالية مرشَّدة ، متطهرة - نظريا - من الاحتكار والفساد . أما إذا تأملنا مختلف مشروعات التنمية المتحققة فى " الدول الإسلامية " عامة لوجدناها مشروعات رأسمالية متخلفة تابعة للنظام الرأسمالى الإمبريالى العالمى . وهو ما لا تنتقده أو تعارضه حركة الإخوان المسلمين فى موقفها من هذه الدول .

أما الجماعات الإسلامية ، فبرغم أن قياداتها خرجت من السجون مع من خرجوا من القوى الإسلامية بفضل السلطة الساداتية التى ساعدت بعض هذه الجماعات بالمال وتغاضت عن تدريباتها العسكرية ووظفتها فى ضرب خصومها من يساريين وديموقراطيين ، فإنها تعبر بحق - وياللمفارقة - عن رفض جذرى مطلق للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية السائدة فى بلادنا منذ المرحلة الساداتية وحتى اليوم ، وهو رفض يتخذ موقفاً جهادياً تطهرياً روحياً مثالياً حاداً . بل لعل الجماهيرية النسبية لهذه الجماعات وهذا الشكل الحاد الذى تتخذه أفكارها وممارساتها ، أن يكون هو فى ذاته رد فعل اجتماعياً أخلاقياً انفعالياً عاطفياً لهذه الأوضاع الفاسدة المتردية ، وإن اتخذ مظهراً دينياً . على أنه برغم طابع الرفض الجذرى المطلق الذى تبديه هذه الجماعات فى مواجهة السلطة السياسية والنظام الاجتماعى بوجه عام ، بل بسبب هذا الرفض الجذرى المطلق الذى يفتقد أى رؤية سياسية واجتماعية عقلانية موضوعية بديلة ، وبسبب تعصبها الشديد - ولا أقول تطرفها فالتطرف يمكن أن يكون قوة تجديدية إبداعية ثورية - وتمسكها الجامد بحرفية النصوص الدينية وعدم احترامها للرأى الآخر وللحوار الإنسانى الديموقراطى ، واغترابها عن الوقائع والحقائق المتجددة والقوى المتصارعة فى مجتمعها وعصرها ، ودعوتها إلى سلطة إلهية مقدسة مطلقة ، يمارسها بشر يصيبون ويخطئون ، مما يعطى لأخطائهم صفة القداسة والإطلاق ، فضلاً عن أنها دعوة لم يقل بها نص دينى ، بل أثبتت الخبرات التاريخية المختلفة ما تفضى إليه مثل هذه السلطات الدينية من استبداد وقمع وظلم وطائفية وجمود ، هذا إلى جانب المسلك الغوغائى الفاشى العدوانى العنيف ضد بعض الظواهر الجماهيرية الثقافية المتحضرة ، من مبادرات فكرية وأدبية وفنية ، أقول إنه بسبب هذا كله يصبح الرفض الذى تبديه هذه الجماعات للأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة والمتردية ، رفضاً مرفوضاً اجتماعياً ، بل يتحول إلى نقيضه ، فيضفى على السلطة السياسية -

التى ترفضها وتحاربها هذه الجماعات ـ مصداقية ومشروعية كمصدر للأمن وضمان للاستقرار وإطار للعقلانية والديموقراطية مهما كانت حدودهما . وهكذا تقوم هذه الجماعات الإسلامية برفضها اللاعقلانى وأفكارها الجامدة المتخلفة ، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة ، بتكريس الأوضاع القائمة السائدة ، بدلاً من تغييرها . بل تصبح هذه الجماعات الإسلامية نفسها ـ لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية ـ هى الخطر المباشر ـ على مستوى الفكر ومستوى الممارسة ـ الذى يهدد أمن المجتمع ويحد من إمكانية تطوره التنموى والديموقراطى والعقلانى .

وإنها لمفارقة أخرى ، أن تتولد الجماعات الإسلامية المتعصبة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية فى بلادنا ، كقوة معارضة ورفض لها ، فإذا بها تصبح ـ موضوعيا ـ قوة تكريس ودعم وتجميل لها ! .

وهكذا تتلاقى السياسة الدينية الرسمية والسياسة الدينية المهادنة ، والسياسة الدينية الرافضة المتعصبة ، فى تغييب قضايانا ومشاكلنا الوطنية والاجتماعية والثقافية الأساسية ، وحرف نضالاتنا الفكرية والعملية عنها ، ويصبح التصدى لها ـ وخاصة المتعصبة منها ـ وفضح جمودها وتحالفها الموضوعى مع السلطة السياسية الراهنة هو وجه من أوجه نضالنا ضد سياسات الردة والتخلف والتبعية .

* * * *

لا ... لا توجد ـ للأسف ـ فى بلادنا معارضة دينية سياسية مستنيرة ، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا ، وملتزمة بهموم شعبنا . قد نتبين هذه المعارضة فى بعض الكتابات الفردية المضيئة المتناثرة هنا وهناك ، ولكنها لا توجد كحركة سياسية منظمة .

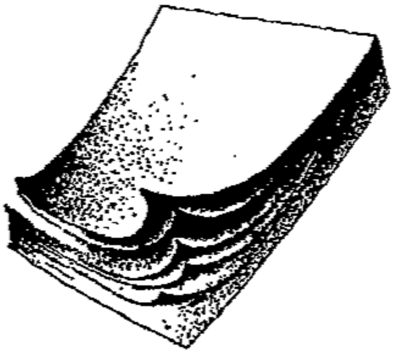
فلترتبط السياسة بالدين ، وليرتبط الدين بالسياسة ، فهذه ليست هى القضية . وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها ، لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديموقراطية والإبداع والتقدم فى مسيرتها ...

لن نعثر على المستقبل فى كهوف الماضى ، ولن نصنعه بأحجار جاهزة ..
لن نكتشف الحقائق فى حرفية النصوص ويتجاهل الواقع ، ورفض العقلانية والعلمانية ...
لن نؤكد هويتنا وانتماءنا بترديد الأذكار والأوراد وإرخاء اللحى وإخفاء وجوه النساء ورفض التحديث والحضارة ..
لن نحقق العدل والحرية بمنح السلطة السياسية البشرية صكوك طغيان وغفران وقداسة .
ولن تتفجر الاجتهادات العظيمة بغير التفتح على مصالح شعوبنا ، وحقائق الواقع الموضوعى لمجتمعنا وعصرنا ، بالعمق وروح النقد والديموقراطية والعلم والاستنارة والجسارة والعمل النافع الخلاق ، كما كان يفعل فقهاؤنا ومفكرونا الكبار رغم ما كانوا يتعرضون له من عنت وأذى واستشهاد ، والذين أدركوا أن المصلحة هى جوهر مقاصد الشريعة ، وأنه إذا " ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه ، بأى طريق كان ، فثم شرع الله " كما قال الإمام ابن القيم الجوزية ...

إننا بهذا ، وبهذا وحده ، سنحسن قراءة الماضى ، ومعرفة حقائق النصوص ، وتنمية هويتنا المتجددة ، وتطوير حياتنا وأفكارنا وقيمنا وإقامة سلطة العدل والحرية ، وصنع المستقبل الخالى من الاستبداد والاستغلال .
وبالمشاركة فى تجديد الحياة وتحديثها وتقدمها سيتجدد الفكر الدينى نفسه ..

وبتفتح آفاق الحوار وآفاق الحرية لمختلف العقائد والأفكار ، وبضمان المشروعية الديموقراطية والعقلانية وتوفير الاحتياجات المادية والروحيـــة والثقافية الأساسية ، ستتفجر الاجتهادات والإبداعات والسعادات الإنسانية بغير حدود ، وفى مختلف المجالات ...

☐ ☐ ☐



دراسات

(الأسس الفكرية)

(الإسلام السياسى والمجتمع)

فى السياسة * فى الاقتصاد * فى التشريع * فى المنظمات الجماهيرية * فى الطائفية * فى العلم

(الإسلام السياسى عربيا)

(قضايا نظرية عامة)

الإسلام السياسى

من التطرف إلى مزيد من التطرف

د . رفعت السعيد

" ويل لمن لايعرف قلعة خصمه جيدا من الداخل "
(حكمة فرعونية)

.. وليأذن لى القارئ قبل أن نستعرض معا أطروحات هذه الدراسة أن نستقر معا على منظومة من الملاحظات والافتراضات لعلها تكمل الدراسة وتكون لازمــة لها ... وضرورية قبل البدء بها ... ومنظومة الملاحظات هذه تنقسم إلى قسمين ...

الأول : حول موقف الماركسية من الدين .. والثانى : حول بعض المعطيات التاريخية والاجتماعية التى قد تقدم تفسيرا أو إيضاحا لبعض معطيات هذه الدراسة .

أولا : حول موقف الماركسية من الدين :

* قد يكون من الضروى أن نبدأ برفض الادعاء بأن الفكر المادى يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين كمعتقد.

فالدين ، فى رأى الماركسية ، هو ظاهرة موضوعية تنتمى من حيث المجال إلى " الوعى الاجتماعى " . وبطبيعة الحال فإنه يصعب التعامل مع الشعب ـ أى شعب ـ دون إدراك مكونات وعيه الاجتماعى والتعامل معها تعاملا موضوعيا .

يقول انجلز : " إن الدين هو فى واقع الأمر انعكاس غير مادى فى عقــول الناس لقوى تسيطر عليهم في حياتهم اليومية " (١) .

ويقول ماركس : " الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالـم ، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية ، وهو منطقهم الذى يتخذ شكلاشعبيا ، وهو موضوع اعتزازهم الروحى ، وموقع حماسهــم ، وهو أداة قصاصهم ، ومنهجهم الأخلاقى " (٢)

ويعترض انجلز بعنف على هؤلاء الذين يتعاملون بسطحية مع الدين أو يستخفون بتأثيره على الجماهير فيقول : " إن ظاهرة سيطرت طوال ١٨٠٠عام على عقول البشرية المتحضرة ، وجعلت الامبراطور قسطنطين ذا المطامع اللامحدودة يعتنق المسيحية ويوسع على أساسها امبراطوريته ، إن ظاهرة كهذه لايمكن النظـــر إليها كنسيج واه أو كأوهام يرددها مشعــوذون " (٣) .

وفى كتابه " العائلة المقدسة " هاجم ماركس بشدة الهيجليين الشباب الذين وضعوا الدين فى موضع العدو ، مؤكدا أن هذا الموقف هو محاولة لإخفاء العدو الحقيقى ... العدو الطبقى .

* د. رفعت السعيد : كاتب وباحث متخصص فى التاريخ ـ مصرى .

وفى كتابهما " الايديولوجية الألمانية يدين ماركس وانجلز مقولات برونوباور المعادية للامبريالية قائلين : إن خصومنا هنا على الأرض ، ويجب أن نواجههم هنا على الأرض ، ولايليق أن نهرب من هذه المواجهة لنصطنع خصوما فى السماء . ولانجلز مقال بعنوان " إسهام فى تاريخ المسيحية الأولى " يقول فيه :

" إن تاريخ المسيحية الأولى يقدم نقاط التقاء ملفتة للنظر مع الحركة العمالية المعاصرة . فالمسيحية كانت فى بدايتها تشبه الحركة العمالية من حيث كونها حركة مضطهدين ، لقد ظهرت فى البداية كدين للعبيد وللفقراء والمحرومين ، وللشعوب المستعبده التى اضطهدتها روما .

والمسيحية والاشتراكية تلتقيان فى أن كلاً منهما تبشر بالخلاص من العبودية والبؤس .

المسيحية تجعل الخلاص فى السماء ... بعد الموت .

والاشتراكية تجعله هنا على الأرض ... وأثناء الحياة .

والمسيحية الأولى والاشتراكية تتشابهان فى تعرضهما للمطاردة ... والاضطهاد ... وفى رؤيتهما الأممية " (٥)

وفى مقال آخر بعنوان " كتاب القيامة " يؤكد انجلز ما قاله المفكر الفرنسى أرنست رينان حول المسيحية الأولى ويقول : إذا أردتم أن تأخذوا فكرة صحيحة عما كانت عليه الجماعات المسيحية الأولى فلا تقارنوها بالجماعات الدينية الحالية ، وإنما قارنوها بالفروع المحلية للدولية الأولى " .

ومن ثم ، فإن الماركسية تنظر الى الدين من حيث كونه " وعيا اجتماعيا " يكون قادرا فى ظل ظروف محددة وبمعطيات محددة على أن يلعب دوراً إيجابيا هاما فى حركة تحرير الإنسان من الاستغلال .

يقول لينين : " إن بروز الاحتجاج السياسى المرتدى ثيابا دينية ، هو ظاهرة تلازم جميع الشعوب فى طور محدد من تطورها " (٦)

كذلك أكد انجلز فى مجال حديثه عن كون الدين جزءاً من المكون الأساسى للوعى الاجتماعى ومن ثم للتحرك الاجتماعى فى بعض المراحل وخاصة تلك التى تسبق مراحل الوعى الطبقى الحاسم ...

.. " إن الدين يتضمن فى عمقه مضمونا احتجاجيا ، إنه أنين المضطهدين ، كما أنه يتسم بمحاولة تقديم تعويض مستقبلى عن عالم راهن مرير المذاق لم تتكامل بعد شروط وإمكانيات تغييره تغييرا ثوريا ، ولقد تمكنت الأفكار الدينية من أن تلعب دورا هاما فى تكوين المناخ الفكرى لعدد من الحركات الاجتماعية للعبيد والأقنان وفئات أخرى ، وهى حركات كانت ثورية فى مضمونها الاجتماعى، وإن اتسمت بوعى دينى يمثل فى واقع الأمر شكلها الخارجى المرتهن بمستوى التطور الاجتماعى ذاته " (٧)

لكن الماركسية إذ تؤكد إمكانية أن يلعب الدين دورا فى حركة التغيير الاجتماعية ، أى دورا سياسيا، فإنها ترى أن ذلك رهن بمستوى محدد من التطور الاجتماعى ومن نموالوعى ، وتحديدا فإن هذا الدوريتناقض بل ويتلاشى مع نمو الوعى الطبقى الذى يحول بين جماعات تخضع للاستغلال والاضطهاد فتتشبث بدين جديد يخالف ديانة الحكام وتتخذه محورا لنضالها وخلاصها ، وبين جماعات متميزة طبقيا تنتمى جميعا إلى ذات الدين ...

بل إن الأمر هنا قد يتحول بالحكام والمستغلين إلى إمكانية استخدامهم بعض رجال الدين وبعض الشعارات ذات البريق الدينى كأداة لتأجيل الصراع الطبقى ...

ومن ثم ، فإن الدين كمعتقد سماوى يمكن أن يستخدمه البعض فى فترة النهوض الأولى أداة للتحرر بينما يمكن أن يستخدمه البعض أداة لتغطية القهر واستمراره ...

ومن هذه الزاوية يقالى إن العلاقة بالدين كمنظـومة تصرفات أرضية تنتمى إلى " الوعى الاجتماعى " .

وفى هذا الصدد يقول لينين : " لقد كان الناس وسيظلون أبدًا فى حقل السياسة ضحايا ساذجة يخدعها الآخرون ، بل ويخدعون أنفسهم مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقية بين أسطر الخطب والبيانات والمواعظ والدعـاوى الدينيـة والأخلاقيـة والسياسيـة والاجتماعية " (٨)

وبهذا يمكن للأمر أن يكون واضحا .

فالدين كمعتقد سماوى هو علاقة داخلية للإنسان ، يتعين احترامها والدفاع عن حقه فى التمسك بها والخضوع لمقتضياتها ومتطلباتها ، أما استخدام الدين كأداة فى الصراع الاجتماعى فإن الماركسية ترى أنه كان واردا وممكنا بل وثوريا فى المراحل الأولى للتطور الاجتماعى ، وأنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية وتبلورها ووقوفها وجها لوجه فى معترك الصراع الطبقى فإن إدخال الدين فى هذا المعترك يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع ، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعارا أو

أداة يستخدمها الحكام ... وبعض رجال الدين في تغييب الوعي الاجتماعي والطبقي للجماهير ومن ثم في فرض المزيد من الاستغلال والقهر عليهم .

ومن هنا فإن احترام الماركسية للدين شيء والمطالبة بخضوعها لابتزاز الذين يستغلون الدين في معركة الصراع الطبقي شيء آخر .

ولعلنا بعد هذه الملاحظات نستطيع أن نبدأ دونما حرج في معالجة مواقفنا الانتقادية من " الإسلام السياسي " ، باعتبار أننا نعتقد أنه محاولة لتطويع المعطيات الدينية لمصالح اجتماعية محددة وضد مصالح اجتماعية محددة وهو مايتنافى مع جوهر الإسلام ذاته الذي يتوجه " للناس كافة "

ثانيا : ملاحظات أولية حول بعض القضايا الاجتماعية والسياسية :

* نحن نعني بتعبير " الإسلام السياسي " كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات وهو الأمر الذي ينأى بالإسلام عن كونه " كليات " دون التعرض لجزئيات الحياة وهو ما يتجسد في العصر الحديث في فكرة " الدولة الدينية " .

ولعل عبارة أفلتت من الشيخ حسن البنا ، لعله قالها ليتهرب بها من إلحاح المطالبين إياه بوضع برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي لجماعته ، تغنينا عن الشرح المطول في هذا الصدد .

يقول حسن البنا : " يتعين علينا أن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية ، حتى لانقيد أنفسنا بغير مايقيدنا به الله ، ولانلون عصرنا بلون عصر لايتفق معه . وإلى جانب هذا يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام انتظم شئون الحياة ... جاء أكمل وأشمل من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصا في الأمور الدنيوية البحتة " (التشديد لنا)

أقول إن هذه العبارة قد أفلتت من الشيخ ، لأنها في اعتقادي تخالف كل سياق دعوته للحكومة الدينية بل وتتناقض معها ... وأؤكد ذلك كي لايتصور البعض أنني استنطق الشيخ بغير مانطق به .

لكن هذه العبارة تكفيني وتزيد لشرح فكرتي في رفض مقولات " الإسلام السياسي" الذي يتعين عليه بالضرورة أن يهتم بجزئيات الحياة ... وخصوصا في الأمور الدنيوية البحتة ...

* تستند هذه الدراسة إلى ضرورة التمييز بين مكونات الوعي الديني ذاته . فالأديان باعتبارها مكوناً أساسياً ومهماً من مكونات وعي الجماهير يتحدد حجم الدور الذي تلعبه في حياة الأفراد والمجتمعات وفق متغيرات اقتصادية واجتماعية ، فالعنصر الديني يلعب دورا محدودا في بعض المجتمعات (كالمجتمعات الأوروبية مثلا) ، ليس لأن الحضارة الغربية حضارة كافرة ، فالكنيسة الأوروبية لم تزل تلعب دورا بارزا ، وإنما بسبب معطيات اقتصادية واجتماعية محددة .

والعكس صحيح في لبنان مثلا، فنتيجة لظروف سياسية محددة تناقص الانتماء الطبقي إلى حد كبير بينما تسيدت المشاعر الدينية والطائفية الدينية لتجعل من نفسها محورالحياة الراهنة هناك ، بل واتسمت النزعة الطائفية الدينية بتشعب ذي بعد سياسي فئوي وجغرافي ... (المعارك بين فريقين مسلمين وشيعيين هما حزب الله وجماعة أمل ، والمعارك بين القوات اللبنانية والجيش اللبناني المسيحي بقيادة ميشيل عون وهما فريقان مسيحيان مارونيان) .

ولايمكن القول بأن اللبنانيين قد أصبحوا فجأة أشد الشعوب تدينا .

فلو أخذنا نمو الحركات السياسية ذات الطابع الديني كمعيار لنمو التوجه الديني عامة لأخطأنا بشكل فادح ، ولاعتبرنا النموذج اللبناني وهو نموذج منفر بل ومثير للاشمئزاز حيث تُحوّل الطائفية الدينية البشر إلى أدوات قتال بلاقلب ولاحس ولامشاعر إنسانية أو وطنية أو حتى دينية ..

لاعتبرنا هذا النموذج هو النموذج المرتجى والمأمول .. وهو مالا يقول به أحد .

من هنا نصل إلى مقولة سوف تتمسك بها هذه الدراسة ، وهي ضرورة التفريق بين العنصر الإيماني في الدين وبين تصاعد أوهبوط نشاط جماعات الإسلام السياسي ، فهما عنصران غير متلازمين ، بل لقد ينمو أحدهما بينما ينكمش الآخر وفق تطورات اجتماعية محددة .

* من هذه الزاوية يمكن أن نقرر أن جماعات الإسلام السياسي الذي تتجه جميعا اتجاها متطرفا لاتعني على

الإطلاق أنها تمتلك جرعة إيمانية أزيد من الآخرين ، فالتطرف الدينى شئ يختلف عن التدين ، وهو تحديدا ليس جرعة زائدة من التدين ، بل هو موقف سياسى اجتماعى طبقى محدد . ويمكن أن نسترسل فنقول إن معطيات التوجه الاجتماعى والاقتصادى لجماعات الإسلام السياسى واحدة على اختلاف أنواعها (وإن ارتدى بعضها ثيابا أكثر اعتدالا أوأكثر تطرفا) فإنها فى مجموعها جماعات سياسية تلغى المنظور الطبقى للصراع ... وتقسم البشر ليس على أساس موقفهم من العملية الإنتاجيـــة (رأسماليون وعمال ، ملاك أراضى وأجراء) وإنما من منظور فكرى ينحصر فى مـــدى ولاء الشخص لفكـــر الجماعـــة أو ماتبشر به .

وهى جميعا وفى الواقع العملى ترفض المعطيات الطبقية التى يمكنها أن تحرر طبقة الأجراء من استغلال الطبقات المالكة (الأرض لمن يفلحها ـ الملكية العامة لوسائل الإنتاج ... إلخ)

وهى جميعا وفى الممارسة الواقعية ساندت وتساند نمط الإنتاج السائد ولم تر أى ضير فى استمراره بشرط أن يلتزم الجميع رأسماليين وعمالاً بتعاليم الجماعة ، أو ماتراه هى أنه تعاليم الدين .

نحن ، إذن وباختصار، أمام دعوة رأسمالية لكنها ترتدى جلبابا أبيض وعمامة وتطلق لحية . ألم نقل من البداية إننا نرفض إقحام الدين فى مجال العلاقات الاجتماعية والصراع الاجتماعى .

وهل نحتاج إلى أن نذكر بمقولة لينين السابق الإشارة اليهـا (لقد كان الناس وسيظلون أبدا فى حقل السياسة ضحايا ساذجة يخدعها الآخرون ... مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقية بين أسطر الخطب ... والمواعظ والدعاوى الدينية ...)

* وهكذا ، وفى تعاملنا مع العنصر المتطرف دينيا ، فإننا لانجد فيه عنصراً أكثر تديناً ، بل هو صاحب موقف سياسى واجتماعى وطبقى ، لكنه موقف مشحون بحالة من التعبئة الروحية والفكرية تضع صاحبها فى قفص من نصوص تم اختيارها بعناية تفرض عليه أن يتنازل طائعا مختاراً عن إرادته الخاصة وعن مواقفه الخاصة لحساب النص أو من يمسكون بزمام النص .

فالبيعة للأمير ضرورة " من مات بدون بيعة فى عنقه فقد مات ميتة جاهلية "، لكن البعض يجعل من البيعة عنصر تحكم وإحكام للقبضة .

يقول حسن البنا : " الطاعة (وهى أحد أركان الدعوة) هى امتثال للأمر وإنفاذه فوراً ، فى العسر واليسر والمنشط والمكره ... ونظام الدعوة صوفى بحت من الناحية الروحية ، وعسكرى بحت من الناحية العملية . وشعارنا دائما أمر وطاعة من غير تردد ولامراجعة ولاشك ولاحرج " (١٠) (التشديد لنا)

ولابد للدعوة هنا (أية دعوة من هذا النوع) أن تعوض العضوَ عما فقد من إرادة فهى تمنحه ما يسمى فى مفردات هذه الجماعات " بالاستعلاء بالإيمان " فهو ليس مجرد عنصر مسلوب الإرادة ، ضيق الأفق ، صلب الرأى عاجز بل ورافض لأن يعمل عقله فى فحص فكر أو تصرفات أو ممارسات الأمير أو الجماعة . وإنما هو أفضل من كل من هم خارج الجماعة ، هو يستعلى عليهم بإيمانه ، هو أقرب إلى الله وهوأكثر إيماناً ... الخ . ولعل هذا يفسر النزعة العدوانية لدى هؤلاء الأعضاء إزاء الآخرين من خارج الجماعة فهو أفضل منهم وهم أحط منه ، هو أكثرإيمانا ، وهم فى أحسن الأحوال قليلو الإيمان ومع مضى الخط على استقامته هم كفرة .

* والموقف المتطرف هو موقف مستند إلى نص تم اختياره مسبقا ، والالتزام هو أولا وأخيرا بالنص ، فإن تعارض النص مع الواقع فالواقع خطأ والنص صحيح ، لأن النص يجب أن يكون صحيحا ... دونما إدراك لأهمية ربط النص بالواقع ... ودون تذكر لقول الرسول : " أنتم أدرى بشئون دنياكم " . هكذا يمثل الموقف المتطرف حالة من العجز عن التعامل مع الواقع . لأن النص هو الحقيقة الأولى والأخيرة . فإن عجزت عن التعامل مع الواقع بمعطياته المتجددة ، فإنك تعجز عن خوض معاركه وعن امتلاك ممكنات تغييره ، ومن ثم فإن الموقف المتطرف يكمل العلاقة المفتقدة مع الواقـــع " بأحلام " قديمة مؤملا فى الارتداد إليها خلاصا مما هو قائم ... خاصة إذاً ما كان عاجزا عن التلائم معه وامتلاك أدوات الصراع ضده . إن حالة الارتداد إلى الماضى والقول بالعودة إليه كما كان تلخص كل نتائج العجز عن التعامل مـــع الواقع .

ويوضح شكرى مصطفى " أمير آخر الزمان طه المصطفى شكرى " (هكذا أسمى نفسه) وأمير جماعة التكفير والهجرة كما أسمته أدوات الأعلام ... يوضح هذه المقولة قائلا " إن شرط تمكين المسلمين واستخلافهم ، وإقامة دولتهم وإظهار دينهم هو الإيمان والعمل الصالح . هذا الشرط لايمكن

أن يتغير أو يتبدل من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان ، فيكون الإيمان والعمل الصالح الذى أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه غير الإيمان والعمل الصالح فى آخر الزمان . لايمكن "

ومن ثم فإن أمير آخر الزمان يقودنا إلى فكرة محـددة " لابد من سلوك طريق النبى وأصحابه شبرا بشبر ، وذراعا بذراع لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لاتتغير ولاتتبدل ولاتتحـول ، وهى كما بدأ الإسـلام يعاد الإسلام ." (١١)

... ومن هنا تأتى مقولة إنكار كل منجزات الحضارة الممتدة منذ عهد الخلفاء الراشدين وحتى يومنا وضرورة القفز إلى الوراء كى " يعود الإسلام كما بدأ " والحقيقة أنه مامن جديد فى هذه الفكرة فإذ توجد قوى اجتماعية ترفض الواقع الاجتماعى القائم وتعجز فى نفس الوقت عن التلاؤم معه ، ولاتمتلك معطيـات " طبقية " لتغييره من منظور طبقى فإنها تعود إلى الوراء لتستلهم " ذكريات " و " نمـاذج " و " طموحات " ، وقعت فى الماضى وتستدعيها للحاضر ، أو بالدقة تستجمع الحاضر فى محاولة كى تعـود به إلى الماضى .

ولعل ذلك قد حدث فى أكثر من بلد وفى أكثرمن حالة من حالات الأزمة الثورية تراهم يلجأون فى وجل وسحر إلى استحضار معطيات الماضى لتخدم مقاصدهم ، ويستعيرون منها الأسماء ، والأزياء ، والشعارات القتالية ، كى يمثلوا على مسرح التاريخ مسرحية جديدة فى هذا الرداء التنكرى الذى اكتسى بجلال القدم وبلغة قديمة مستعارة " (١٢)

... تأملوا هذه الفقرة ، ألا تنطبق بشكل مذهل على دعاة الإسلام السياسى من متطرفى اليوم ؟ الأسماء يتخذونها من الماضى . كمثال اتخذ قادة جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) أسماء جديدة فشكرى مصطفى (أبو سعد) وماهر بكرى (أبو عبد الله) وأنور مأمون صقر (أبو مصعب) ومحمد الأمين عبد الفتاح (أبو الغوث) والملابس اتخذت زياً جديداً أو بالدقة قديما والشعارات ... وكل شيء.

إنها حالة من الارتداد النفسى للماضى تعلن عن حالة من العجز عن التكيف مع الواقع بسبب من تعارض الواقع مـع النص .

* ويترتب على ذلك ملاحظة أخرى ، وهى أن هذه الجماعات لاتمتلك تصورا محددا للمستقبل ، فهى إذ تستعيد الأسماء والشعارات والزى والرؤية والممارسات فإنها تعتقد أن ماسيطبق من نظام اقتصادى واجتماعى (فى حالة استلامهم السلطة) هوذات ماكان مطبقا أيام الرسول والخلفاء الراشدين ، وهم لايرهقون أنفسهم فى استجلاء تفاصيله لأن التفاصيل قد تبدو غير ملائمة للتطبيق اليوم (وهذا طبيعى تماما) كما أنهم فى أغلب الأحيان لايمتلكون رؤية واضحة لما كان يجرى فى هذا الزمان ، إمابسبب نقص فى المعرفة أو بسبب اختلاف الروايات وتعارضها . هنا نجد أنفسنا ، وبرغم القول المتشدد بتطبيق الشريعة حرفا بحرف والعودة للماضى كما قال شكرى مصطفى " شبرا بشبر وذراعا بذراع " ، نجد أنفسنا أمام نص عام ، لايحدد بالضبط تفاصيل أوحتى عموميات نهج الدولة التى يريدونها ولا النظام الذى ينشدونه . ومن ثم فإننا نجد أنفسنا أمام مايمكن تسميته " بالإسلام المُعلّب " ، فإنهم يتصورون أن استلامهم السلطة يكفى وأن ثمة شريط فيديومعبأ فيه كل مايجب أن يجرى ومايجب أن يكون : يضعون الشريط فى الجهاز ويدور دولاب الدولة وفق مايعتقدون ...

* وثمة ملاحظة أخرى عن التكوين الثقافى المصرى ، فالتعليم المصرى يمضى عبر ثلاثة محاور أساسية :

- التعليم الحكومى (وهو دينى فى بعضه ، ومدنى فى أغلبه) .
- التعليم الأجنبى (وهو دينى مسيحى فى بعضه ، مدنى فـى أغلبه ، وفى بعض الحالات فهو ذو طابع غربى صرف).
- التعليـم الأزهرى (وهودينى فى أغلبه ، مدنى فى بعضه) .

ولابد أن تعدد محاور التعليم هذه يخلق نوعا من الخلل فى التكوين الفكرى والثقافى لفئة المتعلمين المصريين ، وإذا لاحظنا أن التعليم فى المحاور الثلاثة يقوم فى الأساس على التلقين ،وعدم الدعوة لإعمال الفكر ، أو تنشيط العقل ، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة ، يمكن للفكر المتطرف القائم أساسا على التلقين النصى أن يجد لنفسه سطوة وسط هذه الفئة . حيث اعتاد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى ... مدرس الفصل ، أو أمير الجماعة ... سيان .

ولعل هذا يفسر انتشار ظاهرة التطرف الدينى وسط المثقفين والمهنيين .

* وإذا كانت ثورة يوليو قد أمكانها تصفية كبار الملاك

العقاريين كفئة اجتماعية بقوانين الإصلاح الزراعي ، وأقامت صروح القطاع العام ، فإنها قد خلقت فئتين اجتماعيتين تمتلكان بعض التميز ، وهما فلاحو الإصلاح الزراعي وعمال القطاع العام ولاشك أن المستوى المعيشي لهاتين الفئتين قد تحسن بعض الشئ فى سنوات نشأتهما الأولى ، فإذكانت مجانية التعليم بجميع مراحله فقد أمكن لهاتين الفئتين أن ترسلا أبنائهما إلى الجامعة ليصبحوا بعد سنوات عدة خريجى جامعة .

فإذا وضعنا فى الاعتبار أن طموحات ثورة يوليو لم تدم طويلا ، وأن فئات الطفيلية وذوى الدخول الكبيرة قد نمت سريعا فى منتصف الستينيات ومابعدها ، فإن الجامعة قد أصبحت محطا لتناقضات طبقية واسعة ، فأبناء العمال والفلاحين الذين لا يجدون أجر المواصلات المزدحمة يجلسون فى ذات الصف الدراسى مع أبناء وبنات الارستقراطية المصرية الجديدة بكل بذخها وثرائها المجنون والمستفز .

ومع ضعف الحركة اليسارية وتوجهات الصراع الطبقى ، بسبب حل الحزب الشيوعى المصرى وبسبب فشل الاتحاد الاشتراكى فى استيعاب حركة الأحداث ، تواجدت بذور التمرد على الواقع دون وعى طبقى ، فأمكن تلقين الشبان مقولات الارتداد للماضى حيث العدل الكامل ، والنعيم المطلق .

* ومع أحداث الجامعة فى ١٩٧٣ وحيث كان اليسار قد استعاد قوامه النضالى ، وتواجد بشكل ملحوظ فى الجامعات ، فقد استشعر النظام ضرورة إيجاد قوة ضاغطة ومنافسة لليسار فى الجامعة ، فكانت الجماعات الدينية ... ولابد من أن نشير إلى أن ممارسات يسارية لبعض عناصر اليسار الماركسى والناصرى قد حملت جموع الطلاب أكثر مما هو مفترض ، وكانت النتيجة هى نمو تيار الإسلام السياسى المستند إلى السلطة ودعمها وحمايتها .

* ومع تصاعد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية وتزايد الهجرة إلى بلدان النفط ، وهى فى الأغلب بلدان إسلامية وتمتلك واقعا اجتماعيا محافظا ، فإن المهاجر إلى هناك يعود وقد تأثر بالنمط المحافظ فى الحياة اليومية ، بل وربما يعود وقد اقتنع برابطة مابين حياة من هذا النمط وبين الثراء والرفاهية وحل مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية . إن هذه الحالة النفسية تحلق فوق صاحبها إذ يعود ويحن لأيام الهجرة ، أيام تدفق الأجر العالى والدخل الوفير والعيش المرفه .

* كذلك فإننا نعيش فى عالم تتعرض فيه الرأسمالية لمآزق وصعوبات وبطالة وتضخم ، كما تتعرض فيه البلدان الاشتراكية لمآزق وأزمسات واختناقات (بولندا - المجر - أفغانستان ... الخ) ومن هنا تسهل المقولة الداعية إلى اسقاط الفكرة الطبقية والأنظمة الاجتماعية باعتبار أن كلا منهما لم يحل المشكلة والداعية إلى المخرج الإسلامى .

ولابد أن نتذكر أن نشأة أولى جماعات الإسلام السياسى الحديثة (الإخوان المسلمين)كانت فى عام ١٩٢٨ حيث اشتدت أزمة النظام الرأسمالى الاقتصادية ، وحيث كانت التجربة الاشتراكية الوليدة تتعرض للأنواء .

* وعلى الصعيد المحلى ، فإن تداعى التجربة الناصرية وعجزها عن الاستمرار ، بل وعن إيجاد مخرج حقيقى للمجتمع وانتهاء هذه التجربة بحالة من الإحباط السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، لابد وأنه قد خلق مجالا للقول بالأخذ بتجربة جديدة هى " الإسلامية " ، حيث فشلت الرأسمالية (قبل ثورة يوليو) وحيث فشل ما ادعى أنه اشتراكية ...

* هناك أيضا الدخول الطفيلية والفساد والإفساد ونهب أقوات الناس ، بما يولده ذلك كله من ترف مبالغ فيه يرتبط باتجاه نحو تقليد المجتمعات الغربية فى المأكل والملبس والتصرفات ... ومن ثم وفى ظل نقص الوعى الطبقى يكون من السهل الربط بين الثراء الفاحش وبين المسلك الغربى الذى ربما كان مخالفا للتقاليد الاجتماعية ، ومن ثم ينمو الإحساس بمقاومة هذه الظاهرة الخارجية (التسيب الأخلاقى والاجتماعى) بظاهرة خارجية أخرى هى (التشدد الدينى والدعوة لدولة إسلامية)

* هناك كذلك خصوصية الإسلام فى مصر . فالأزهر ظل لفترة طويلة (وبسبب عدم نضج المكونات الاجتماعية كما أشرنا سابقا) مرتكزا للنضال للشعب المصرى ضد خصومه ، وتقدم علماؤه أكثر من مرة كمدافعين عن حقوق مصر وحقوق شعبها ، ومع نمو التمايز الطبقى أخذ هذا الدور فى التضاؤل وهذا طبيعى تماما ، لكن البعض من مفكرى وكتاب التيار اليسارى وفى محاولة منهم لاجتذاب العناصر المتدينة إلى صف مقولاتهم ، أعادوا تكرار هذه الأحداث ليس باعتبارها أحداثا وقعت فى ظروف محددة ، وإنما باعتبارها ظواهر يمكن أن تستمر وأن تتكرر ، وقد عولجت هذه المحاولات فى بعض الأحيان بأسلوب مبالغ فيه انتهى بأن شجع جماعات الإسلام السياسى على توظيف هذه المقولات مؤكدة أن الإسلام وحده هو الحل ... كان كذلك فى الماضى ، وهو كذلك الآن .

* والمقولات السياسية والاجتماعية إذ ترتدى الزى

الدينى فإنها تكتسب حصانة خاصة ، سواء بالنسبة للجماهير أو حتى بالنسبة للحكام ، كما أنه تتسع دائرة تأثيرها فى ظل ظروف سياسية واجتماعية محددة اعتقد أننا أشرنا إلى معطياتها فيما سبق ... الأمر الذى يدفع بالبعض إلى الانتماء إليها للاستقواء بها فى حلبة صراع سياسى ضار وحاد ... (الجناح الإسلامى فى حزب العمل ـ حزب الأحرار) الأمر الذى يعطى إيحاء بحجم أكبر من الحقيقة لتيار الإسلام السياسى .

* وآخر الملاحظات التمهيدية هى المسلك الشخصى لعضو جماعات الإسلام السياسى . فإذا كان هذا العضو يلجأ إلى الماضى فى ملبسه ولحيته واسمه وتصرفاته ، فإن ذلك برغم غرابته يعطى له مسحة من الاحترام المقترن باحترام الدين ذاته، وحتى اللغة المعقدة والألفاظ القديمة التى يستخدمونها فإنها تقع فى نفوس الناس موقع الوجل والرهبة ، فإن لم يفهمها المواطن فلأنه ليس متدينا بما يكفى ولأنهم أكثر منه معرفة بالدين واقترابا إلى الله .

... وعلى العكس من هذا ، فإن الدعاة السياسيين الآخرين (كاليسار مثلا) إن خاطبوا الجماهير بأسلوب مرتفع فإنها تعرض عنهم باعتبارهم مترفعين ويقولون مالايفهم .

هنا وفى هذه الخصوصية تبدو خصوصية الدين وموقف الناس العاديين منه أكثر وضوحاً .

****

والآن وبعد هذه الملاحظات يمكننا أن نبدأ فى موضوع البحث ، ولست أعتقد أننى قد تطرقت إلى مايلزم فلعله كان من الضرورى وضع الأفكار القادمة فى وعاء صحيح ... وقادر على أن يتعامل بموضوعية كاملة ، دونما حساسيات أو مخاوف مفروضة أو مفترضة ، وعلى أساس من فهم المسببات والدوافع والمعطيات الاجتماعية والطبقية والاقتصادية والسياسية ، كل ذلك فى إطاره المحلى المرتبط بخصوصية الوضع المصرى ، على امتداده التاريخى .

ولن نتلكأ بك عزيزى القارئ .

فقط سنمر على محطات من الإسلام السياسى أو حتى محاولات اللجوء إلى الإســـلام كأداة لتحريـض الجماهيـــر سياسيا .

وبطبيعة الحال سنبدأ بجمال الدين الأفغانى .

ها نحن فى أعلى القمة ... فالأفغانى فهم الدعوة الإسلامية فهما إيجابيا ، وعلى وجه صحيح ، فهى دعوة من أجل الانسان : حريته وتقدمه وسعادته ... ومستقبله المرتبط بمجاراة روح العصر ومنجزات العلم الحديث .

وهو ابتداء يدعو إلى تحرير الفكر من إسار التقليد والتقيد السلفى ، ويدعو إلى فتح باب الاجتهاد واسعا دون قيد ... " مامعنـــى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد ، وأى إمام قال لاينبغى لأحد المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث ، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما ، والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم العصرية ، وحاجـــات الزمان وأحكامه " (١٤)

ويؤكد الأفغانى صراحة : " والدين لا يصح أن يخالف الأفكار العلمية ، <u>فإن كان ظاهره المخالفة وجـــب تأويـــله</u> " (١٥) (التشديد لنا)

ويضرب الأفغانى مثلا ... " أثبت العلم كروية الأرض ودورانها ، وثبات الشمس دائرة على محورها ، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد أن تتوافق مع القرآن ، والقرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقى ، خصوصا فى الكليات . فإذا لم تر فى القـرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا إلى التأويل ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل من الخلق كامنة فى الخفاء لم تخرج لحيز الوجود . ولوجاء القرآن وصرح بالسكة الحديدية والبرق وماتفعله الكهربائية من العجائب وغير ذلك لضلت الناس وأعرضت عنه وحسبته كذبا " (١٦) هل تتذكر هذه العبارة ونحن نطالع صفحات قادمة لنرى كم انحدر الأمر بأصحابه ؟

وحتى فى المسائل الشائكة التى لا يحتمل دعاة التطرف فى أيامنا الراهنة مجرد سماع عنوانها دون إلقاء تهمة الكفر وبشكل حاسم . أقول حتى فى مسألة مثل " نظرية التطور والنشوء والارتقاء " قال الأفغانى قولا عقلانيا يستحق التأمل " ... فقد سئل الأفغانى عن رأيه فى قول المعرى :

والذى حارت البرية فيه

حيوان مستحدث من جماد

وهل يقصد المعرى ماعناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء ؟ فقال : لا أغالى ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شئ جديد بالجوهر والأصل ، أما مقصد أبى

العلاء فظاهر واضح وليس فيه خفاء ، فهو يقصد النشوء والارتقاء مهتديا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب . إذ قال أبو بكر بن بشرون وسالته لأبي اللمع عرضا في مجال الكيمياء " إن التراب يستحيل نباتا والنبات يستحيل حيوانا . وإن أرفع المواليد هو الانسان (الحيوان) وهو آخر الاستحالات الثلاث . فإذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس فالسابق فيه علماء العرب وليس داروين مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته على تبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعـي من أكثـر وجوهـه ." (١٧)

والفكر الصافي المتألق ، والاجتهاد الفقهي المرتبط بالواقع والمقترن بحياة الناس اليومية ، وتطورات الأحداث والمكتشفات العلمية ... كان لابد له أن يرتبط بالجماهير ... ليس فقط للتحرر من الاستعمار ... وإنما للتحرر من الاستغلال ... " أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت منها مايسد الرمق ، ويقوم بأود العيال ، فلماذا لا تشق بها قلب ظالمك ، لماذا لاتشق قلب الذين يأكلون ثمرة تعبك "

وأيضا ... " الاشتراكية وإن قل نصراؤها اليوم فلابد أن تسود العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ونسمه واحدة ، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من السعي لصالح المجموع . وليس بتاج أو نتاج أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها أو غير ذلك من عمل باطل أو مجد زائل وسيره تبقى معرة لآخر الزمان " (١٨)

وهكذا نقف في القمة لنطالع اجتهادات مفكر إسلامي مستنير لكننا نضطر كي نتابع دراستنا إلى أن نهبـط خطوة .

فعندما طرد الأفغاني من مصر وهلع أنصاره من انتقاد الزعيم قال لهم في حسم : " حسبكم محمد عبده ، حسبكم محمد عبده من وصى أمين "

وهكذا قدم الأفغاني هديته لمصر ... محمد عبده الذى ارتقى في سلم الاجتهاد حتى أصبح " مفتي الديار المصرية " في زمن كانت تقف مصر فيه في مفترق طرق حقيقي . فالمدنية الحديثة ورياح الغرب تهب سريعا ، بل متعجلة والمصريون في حيرة يسألون أنفسهم مع كل جديد قادم ... أحلال أم حرام .

البنوك ، التأمين ، التصوير الفوتوغرافي ، الاستماع للراديو ، استخدام مستحدثات العلم ومخترعاته ؟ ... ويذهن متفتح يدرك أن الدين يسر ولا عسر أفتى محمد عبده بما أراح الناس وبما دفع مصرقدما باتجاه التطور ...

ولقد كان بإمكان محمد عبده وهو "مفتي الديار " وهو " الأستاذ الأمام " أن يدّعي لنفسه منزلة خاصة لكنه لم يفعل ما يفعله شبان صغار في أيامنا هذه يدعون "الإمارة" و " الخلافة " ويلقب كل منهم نفسه بأمير المؤمنين ، وينصبون أنفسهـم كهانا ويمنحون أنفسهم سلطانا على الناس ...

لكن الأستاذ الإمام يأبى ، بل هو يسد الطريق ويحسـم : " ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم " . وهو إذ يزور أوربا وينبهر بما فيها من منجزات بل وسلوكيات وأخلاقيات يقول قولا مختصرا لكنه يحمل معنى كبيرا " الكفرة يتصرفون كمسلمين بينما يتصرف المسلمون كأنهم كفرة . "

ويتمسك الأستاذ الإمام بالعقل السليم والعلم " فالمسلم الحق هو الـذى يعتمد على العقـل في شئون الدنيا والدين " (١٩) وأيضا " لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات ... بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل ماتستطيـع من جهـد في معرفة مابين يديهـا من العوالم " (٢٠)

لكن الشيخ لم يكن كأستاذه في ربط العقل والعلم والتجديد بمعارك الناس اليومية ، ولعله استلم القياد في أيام صعبة ، تتطلب حسما ثوريا لم يستطع الشيخ أن يفعله .

ولعله فزع من " تطرف " العرابيين وحماسهم سواء ضد الخديوي أو تطرفهم وحماسهم لصالح الجماهير ... فهو يعلن بصراحة أنه انتقد حكومة رياض ومسلك الخديوي توفيـق : " لكنني كنت ضد الثورة ، كنت أعتقد أنه يكفي جدا أن نحصل على دستور خلال خمس سنوات ، وكنت أعارض أسلوب طرد رياض باشا بمظاهرة عرابي في عابدين ، وكان سليمان باشا أباظة والشريعي باشا يؤيدانني ضد الثورة ، لكننا كنا نطالب بالدستور " (٢١)

لكن الثورة تندلع وتنحاز للجماهير ويتمسك محمد عبده بموقفه ، بل ويلقي خطابا أمام قادة الثورة يقول فيه : " إنه

لم يعهد فى أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستئثاراتهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك ... فهل بلغت بكم الفضيلة حدا لم يبلغ إليه أحد من العالمين ، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة أن تشاركوا سائر أمتكم فى جاهكم ومجدكم وتتساووا بالصعاليك حبا بالعدالة والإنسانية ؟ أم أنكم تسيرون إلى حيث لاتدرون وتعملون ما لا تعلمون " (٢٢)

... ولعل الأمر يتضح بمراجعة ملاحظاتنا السابقة ، لقد أفلت الزمام من الشيخ . والجماهير التى كانت بلا وعى اجتماعى اكتسبت وعيا وطنيا واجتماعيا واضحا ... ولم يعد للشيخ ذات المكان السابق ، فشعر بالعزلة عن الواقع ، واصطدم به ... وارتد خطوة إلى الوراء .

ويكتب الشيخ إلى أستاذه معبرا عن عزلة قاتلة عما يجرى " كنت أظن أن قدرتى غير محدودة ، ومكنتى لا مثبوتة ولا مقدودة ، فإذا أنا من الأيام كل يوم فى شأن جديد ، تناولت القلم لأقدم إليك من روحى ماأنت به أعلم ، فلم أجد من نفسى سوى الأفكل (المرتعش) ، والقلب الأشل ، واليد المرتعشة ، والفرائص المرتعدة والفكر الذاهب ، والعقل الغائب " (٢٣)

ويرد الأفغانى على تلميذه معنفا وقائلا " إنما أنت مثبط "

****

ويرحل الأستاذ الإمام ... ويأتى من بعده خليفته محمد رشيد رضا ، ونكتشف أننا نهبط الدرج خطوة أخرى .

فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا " أنه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدنية والتطور الحديث " (٢٤)

ومع ذلك يبقى عبق الإمام وتعاليمه فى مواقف وكتابات رشيد رضا .

فهو يكتب فى مقدمة العدد الأول من المنار : " أيها الشرقى المستغرق فى منامه ، المبتهج بلذيذ أحلامه حسبك حسبك فقد تجاوزت بنومك حد الراحة ، وكاد يكون إغماء أو موتا زؤاما ، اعلم أن هذا العصرعصر العلم والعمل فمن علم وعمل ساد ، ومن جهل وكسل باد " (٢٥)

والعلم يمثل مسألة مهمة للغاية فى فكر رشيد رضا ، كذلك الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين . ويروى رشيد رضا عن زيارته لبيروت فيقول إنه أسهم مع فضلائها " فى إنشاء مدارس لتعليم جميع الطوائف وتربيتهم على الوحدة الوطنية أو نحو ذلك . ولابد أن يكون فضلاء النصارى متفقين معهم على ذلك وإنما جعلت مشاركة النصارى لهم من قبيل الاستنباط العقلى " (٢٦)

وهو يمتدح أهل بيروت " رأيت مسلمى بيروت مستعدين لقبول كل إصلاح دينى ومدنى ، ورأيت فيهم نفراً من أهل الغيرة الملية والميل للأعمال التى تنهض بالأمة ، وترقى شأن البلاد " .

... والعلم عند رشيد رضا هو العلم الحديث وليس غيره ، فهو يتحدث عن زيارته لطرابلس قائلا : " ذلك بأن مسلمى طرابلس أكثر من أهل بيروت اشتغالا بدرس كتب الفنون العربية والعلوم الإسلامية التى وضعت منذ القرون الوسطى بعد انحطاط مدنية المسلمين وضعفهم فى العلوم وهى مما يضعف الاستعداد ، لأنه يشغل الفطرة ، ولايكملها فيكون عائقا لها عما سواه " .

" ومن الأسباب فى ذلك قلة احتكاك أهل طرابلس بمن هم أرقى منهم فى العلوم والأعمال من الأجانب والعثمانيين فإن طرابلس أصبحت كأنها بمعزل عن العالم المدنى ، لايهاجر إليها المرتقون فى العلوم " (٢٧)

ولكن رشيد رضا لم يأخذ بكل ماقاله إمامه ، فإذا كان الأستاذ الإمام قد خاض معركة " التجديد " ضد دعاة " التقليد " فإن رشيد رضا يأخذ من دعوة التجديد أضيق جوانبها ، ويشن هجماته ضد من أسماهم " دعاة التفرنج " متراجعا عن بعض ما دعا إليه فى أيامه الأولى ، فهو يعلن " أنه من الجنون أن نسعى إلى انتزاع مقومات الأمة الإسلامية الدينية والتاريخية ، واستبدال مقومات أمة أخرى ومشخصاتها بها " وانتهى به المطاف إلى الدعوة للخلافة الإسلامية " فهى وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج ، تلك الحضارة المادية التى تفتك بها ميكروبات الفساد ، وأوبئة الهلاك فهى عرضة للزوال " (٢٨)

ثم خطوة أخرى إلى الوراء ... فإذا كان الأفغانى يدعو لحرية المواطن ويشن هجوما عنيفا ضد الحكام الطغاة ، وإذا كان محمد عبده قدسكت عن هذه القضية ، أو اتخذ إزاءها موقفا معتدلا ، فإن رشيد رضا يدعو للولاء المطلق والسيادة المطلقة " لولى الأمر الذى أمر الله بطاعته " (٢٩)

لكننا لابد لنا قبل أن نترك الشيخ رشيد رضا أن نشير إلى موقفه من قضية هامة ... وهى موقفه من مسألة الحجاب ... فهو يتحدث عن دور بعض العناصر المستنيرة فى بيروت فى محاولات تعليم المرأة والسير بها فى ركاب الحضارة " بل كانوا يرون أن نساء المسلمين لابد وأن يتركن الحجاب ، ويجارين غيرهن من نساء الملل فى الحضارة العصرية ، وأن الخير لنا أن نبنى ذلك على أساس متين ، أى جامع بين مصلحة الدنيا وصلاح الدين " (٣٠)

هكذا نجد المواقف غير متكاملة ، فالنظرة الشاملة للاستنارة تفتقد ، وتحل محلها بقع مضيئة هنا أوهناك لكنها بقع تكتسب تألقا مميزا وشجاعا .

وعلى أية حال لقد أجبرنا الشيخ رشيد رضا على أن نهبط معه خطوة أخرى .

***

" نحن سلفيون من اتباع الشيخ رشيد رضا "
هكذا أكد الشيخ حسن البنا .

نحن الآن مع كبرى جماعات الإسلام السياسى ... وأمام المؤسس الحقيقى لفكرة الإسلام السياسى فى العصر الحديث .

عام ١٩٢٨ هو عام الأزمة الاقتصادية العالمية ، عام إشهار إفلاس أولى للنموذج الرأسمالى ، بينما كان النموذج الاشتراكى الوحيد يتعثر ، ويكون ملائما أن يوجه حسن البنا الأفكار نحو " الحل الإسلامى "

" نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا " هكذا قال البنا ، ويتباهى البنا بأن رشيد رضا كان على وشك الانضمام للإخوان المسلمين قبيل وفاته .

لكن البنا كان امتداداً أشد " سلفية " من التلميذ السلفى "للشيخ محمد عبده .

وهكذا نكتشف دائما أن هناك خطوة أخرى إلى الوراء .

وإذا كان رشيد رضا يدعو للانفتاح على العلم الحديث وحتى على حضارة الغرب ، فإن البنا كان يرفض كل الحضارة الغربيـة باعتبارها حضارة " نصرانية " و" كافرة " ، بل ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة (التى عمل هو نفسه مدرسا فيها) قائلاً إنها مدراس " مبتدعة " وأن الأبناء " يخرجون منها وقد تسممت عقولهم بالآراء الإلحادية وشبوا على التقليد والإباحية "

وهو يهاجم المدنية الغربية قائلا : " وأعتقد أن قومى ـ بحكم الأدوار السياسية التى اجتازوها ، والمؤثرات الاجتماعيةالتى مرت بهم ، وبتأثير المدنية الغربية ، والشبه الأوربية ، والفلسفة المادية والتقليد الأفرنجى بعدوا عن مقاصد دينهم ، ومرامى كتابهم ، ونسوا مجد آبائهم ، وآثار أسلافهم ، والتبس عليهم هذا الدين الصحيح بما نسب إليـه ظلمـا وجهـلا " (٣١)

وقد بنى حسن البنا جماعته علـى أسـاس من فكـرة " البيعة " ، وقد فهم البيعة على أساس أنها تنازل عن الإرادة الذاتية للعضو، يقدمه طائعا مختارا " للمرشد "، مقابل أن يتحمل عنه المرشد المسئولية أمام ربه ...

فأول بيعة فى جماعة الإخوان المسلمين تمت بين المؤسسين الستة ، الذين خاطبوا حسن البنا قائلين : " إننا لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك ، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف وكل الذى نريده الآن أن نقدم لك ماتملك لنبدأ من التبعة أمام الله ، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن تعمل " (٣٢) (التشديد لنا)

وهكذا كتب أحد قادة الإخوان إلى المرشد قائلا " إن من حقك علينا الطاعة ، على هذا بايعنا وعاهدنا، ولنا فيك الثقة الكاملة وعندك الطمأنينة الشاملة " (٣٣)

... ونقترب أكثر من فهم أساليب الدعوة فالشيخ يتعمد أن يعمق الانتماء السلفى لعضويته .

ويروى كيف أن أحدهم قد نصحه قائلا : " يأأخى سَم ، فأقول ومأأسمى ... فيقول سم اخوانك وأصحابك ومنشآتك قل لهذا إنك تشبه أبا بكر ولهذا إنك تشبه عمر فإن هذا يبعث فيهم الحمية وسم منشآتك معهد حراء للبنين ، مدرسة أمهـات المؤمنين ، نادى الخندق " (٣٤)

ولقد تعمد الشيخ البنا أن يميز بين عضويته وبين بقية الناس ، وكان أول من أشار إلى تميز أتباع الإسلام السياسى بأسماء وأزياء متميزة ، فعنـدمـا أنشأ أول مدرسـة ... " أطلقنا عليها اسما إسلاميا هو معهد حراء الإسلامى ، واشترطنا للتلاميذ زيا خاصا : هو جلباب ومعطف من نسيج وطنى ، وطربوش أبيض ... وصندل ، وكانت مواعيد الدراسة مخالفة لمثلها فى المدارس " (٣٥) (التشديد لنا)

كثيرة هى الكتب والمعلومات التى كتبت عن جماعة

الإخوان المسلمين ، لكننى تلمست هذه التفاصيل عن البيعة التامة والخضوع المطلق للمرشد ، التسمية بأسماء سلفية إثارة للحمية ، الزى الخاص والتميز عن المجتمع كلما أمكن حتى فى مواعيد الدراسة .

... هذه العلامات الثلاث نسجها البنا فى بداية دعوته عندما كانت جماعته لم تزل ضعيفة وكان يريد أن يبث فى نفوس اتباعه روح " الاستقواء " بالنزعة السلفية ، و" الاستعلاء " بالتميز عن غيرهم وعندما قويت الجماعة لم يعد البنا بحاجة إلى هذا الاستقواء السلفى أو الاستعلاء المظهرى ...

ولكن ... تبقى الفكرة لتكررها جماعات الإسلام السياسى الجديدة ... ذات الفكرة بأبعادها الثلاثة ... هل فى الأمر مصادفة ؟ أم أنه منهج واحد .

ونعود بعد هذه الملاحظة إلى الشيخ والجماعة ولنتحدث الآن عن موقفهما من الحكم :

* " الإسلام دين ودولة ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر "
* الدين شئ والسياسة غيره ... دعوى نحاربها بكل سلاح "
* الإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه ، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ، ... والحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع ."
* أتحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والآثمين والدخلاء والمستعمرين يسمى مسلما ؟ كلا انه ليس بمسلم فحقيقة الإسلام جهاد وعمل ودين ودولة " (٣٦)(التشديد لنا)

وليأذن لى القارئ أن أتوقف عند عبارة " كلا انه ليس بمسلم " حتى هذا الذى يتفرغ للعبادة دون أن يخوض معركة الإسلام السياسى ليس بمسلم ... أليست هى بذرة التكفير التى أطلت بشكل سافر فى جماعات الإسلام السياسى الحديثة ...

... إلى هنا ونحن نجد أن جماعة الإخوان " تسير خطوات إلى الوراء ، ونجد أنها أيضا المصدر والمنبع للفكر المتطرف الموجود فى ساحة العمل السياسى اليوم..

لكن الشيخ لم يكن فى بساطة دعاة الإسلام السياسى اليوم ، كان يتلاعب بالمواقف والألفاظ ليحاول أن يمر بجماعته وأن يستقوى بجهازه إلى أن يحين الحين .

والبنا لم يغلق الباب أبدا على نفسه أو على دعوته ، وكان دوما يترك لنفسه مخرجا ، خاصة عندما يتحدث عن الجماعة وأهدافها :

... " هل نحن طريقة صوفية ، جمعية خيرية ، مؤسسة اجتماعية ، حزب سياسى ، نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة ... نحن نجمع بين كل خير " (٣٧)

لكنه لايلبث أن يقول " إن الإخوان دعوة سلفية ، طريقة صوفية ، هيئة سياسية ، جماعة رياضية ، رابطة عملية ، جمعية ثقافية ، شركة اقتصادية ، فكرة اجتماعية " (٣٨)

ولكن متى يمكنك أن تمسك بالزئبق ، فإن الشيخ لا يلبث يسير بالكلمات ذات الكلمات فى اتجاه عكسى : " يا أيها الإخوان ، لستم جمعية خيرية ، ولا حزبا سياسيا ، ولاهيئة موضوعية الاغراض محددة المقاصد ، ولكنكم روح جديد ، ونور جديد وصوت جديد داو " (٣٩)

هل يمكنك أن تمسك بكلمات من نوع روح جديد ... نور جديد ... صوت داو ؟

هنا يختلف أمير" جماعة الإخوان عن أمراء الجماعات الجديدة فهو أكثر مراوغة وهو يؤمل فى البقاء لأطول فترة ، حتى " يستقوى " بالمزيد من الأعضاء والعتاد .. والجهاز السرى .

وقد اتخذت المراوغة السياسية لحسن البنا شكلين أساسيين : إقناع أحزاب الأقلية بأنه القوة القدرة على مواجهة الوفد، والتقرب إلى الملك ومحاولة إلباسه ثوب خليفة المسلمين ...

... " إن ..٣٠٠ مليون مسلم فى العالم تهفو أرواحهم إلى الملك الفاضل الذى يبايعهم على أن يكون حاميا للمصحف ، فيبايعوته على أن يموتوا بين يديه جنودا للمصحف . وأكبر الظن أن الله قد اختار بهذه الهداية العامة الفاروق ، فعلى بركة الله ياجلالة الملك ومن ورائك أخلص جنودك ."

... " وإن لنا فى جلالة الملك أيده الله أملا

محققا " (٤٠) بل لقد أسمت جريدتهم ديوان الملك بالديوان الملكى الإسلامى "(٤١)

وفى يوم اعتلاء فاروق العرش تتوجه مواكب جوالة الإخوان إلى قصر عابدين " لتبايع الفاروق على كتاب الله وسنة رسوله " ... الأمر " الذى منحها هى والجماعة مساندة السراى " (٤٢)

وكان طبيعيا بعد ذلك أن تصدر وزارة محمد محمود باشا فى عام ١٩٣٨ قانونا بإلغاء التشكيلات شبه العسكرية " القمصان الخضراء ـ مصر الفتاة ، القمصان الزرقـــاء ـ الوفد " ويستثنى من قرار الحل جوالة الإخـــوان المسلمين (٤٣).

وقد كان الإخوان المسلمون سنداً لأحزاب الأقلية ضد حزب الأغلبية البرلمانية (الوفد) ... ولم يجدوا غضاضة فى مساندة أردأ الحكام أمثال اسماعيل صدقى مستندين إلى الآية القرآنية " واذكر فى الكتاب اسماعيلا إنه كان صادق الوعد وكان صديقا نبيا " بل وساندوا معاهدة صدقى ـ بيفن وشبهوها بصلح الحديبية .

وكان طبيعيا بعد ذلك كله أن تنعم الجماعة ولفترة طويلة بمساندة السلطة ودعمها ...

ففى ٢٤ مايو ١٩٣٧ يقرر مجلس مديرية الدقهلية منح شعبة الإخوان المسلمين بالمنصورة إعانة سنوية (٤٤)

ثم تتوالى المعونات ويكون أكثرها فى عهد حكومة الطاغية صدقى مثل "ترخيص بإصدارصحيفة يومية فى مايو ١٩٤٦ ، وامتيازات فى شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية ، وتسهيلات خاصة بالجوالةتتمثل فى تخفيض سعر زيها الرسمى ، وحرية استخدام المعسكرات ، ومنح قطع من الأرض لإقامة المعسكرات ... كما ضمت الحكومة محمد حسن العشماوى كوزير للمعارف وهو معروف بميوله الدينية ، كذلك تمتعت الجماعة ببعض المساعدات غير المباشرة من وزارتى التعليـــم والشئون الاجتماعية " (٤٥)

لكن كل ذلك لايجدى ...

فالشيخ ماأن يستشعر قدرا من القوة حتى يكشف الستار عن دعوة " الجهاد " ويبدأ السلاح والمفرقعات والاغتيالات كأدوات لتعبيرالجماعة عن مواقفها .

... وتحل الجماعة ، ويحاصرالشيخ فيتراجع تراجعا غير معقول ويصدر بياناتهم فيه أخلص رجاله الذين وصفهم يوما بأنهم " رهبان الليل وفرسان النهار " يتهمهم بأنهم " ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين " ...

ويقتل البنا ... يقتله أتباع للقصر الملكى الذى أنهك البنا نفسه وفكره وجماعته تملقا له .

ولكن هل تثمر المرواغة غيرالمراوغة ... ففى عام ١٩٥١ يتوجه قادة جماعة الإخوان ومنهم أقرب المقربين من حسن البنا إلى قصر عابدين ليعربوا لقاتل إمامهُم ... عن كامل ولائهم ... وقبل أن نستطرد نود فقط أن نسجل ، أنه إذا كانت ثمار الجماعة الأولى : البيعة ـ المسميات السلفية التميز الظاهرى عن المجتمع ، قد تركت انعكاسها بشكل أكثر وضوحا على جماعات الإسلام السياسى الحديثة بسبب عزلتها أكثر فأكثر عن المعطيات الواقعية للمجتمع الحديث ، وبسبب عدم قدرتها على التعايـش (الظاهرى)مع المجتمع كما فعل البنا ، فإن درس المرواغة قد أثمر أيضا ... كما سنرى فيما بعد من تشدد الجماعات ومن رفضها لأية مساومة للسلطة فقد رأوا كيف انتهت المرواغة بصاحبها .

لكن الدرس لم يكن مباشرا، فقد احتاجت جماعات الإسلام السياسى إلى تجربة أكثر مرارة من تجربة البنا هى تجربة شكرى مصطفى.

وشكرى مصطفى هو عضو بجماعة الإخوان ، تتلمذ على تعاليم سيد قطب الذى سئم سياسة المداهنة التى اتبعتها جماعة الإخوان ، سعيا وراء " الاستقواء" أى تجميع مصادر القوة ثـــم " التبؤ " أى الاستيلاء على السلطة السياسية .

سيد قطب سئم هذه المداهنة وقرر أنه لامساومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه.

سيد قطب هو مفكر فترة الارتداد الإخوانى ، بعد المحنة الثانية (١٩٥٤) حيث استطالت فترة السجن لأمد طويـل ، (فالمحنة الأولى) لم تستمر طويلا من نهاية ١٩٤٨ وحتى ١٩٥٠ بالنسبة للمعتقلين ثم حتى ١٩٥٢ (بالنسبـــة للمسجونين) .

أما مسجونو ومعتقلو عهد عبد الناصر فإن السنوات تراكمت أمامهم بلا أمل حقيقى ، ثم جاء عبد الناصرليصعد بأسهمه مستجمعا نفوذا جماهيريا (مصريا وعربيا وإسلاميا) لم يسبق له مثيل، بحيث تضاءل أمامه نفوذ أية قوة سياسية أخرى منافسة كانت أم مناوئة أم صديقة .

أمام هذا النفوذ الجماهيرى الطاغى تحتم أن يكون

الانزواء (ولو مؤقتا) هو مصير القوى السياسية التى عارضت حكم عبد الناصر ، وهى تحديدا : الشيوعيون والإخوان .

ولقد اختار الشيوعيون طريق الانحناء أمام الجماهير ، وقرروا (أو فى تحليل آخر ... تصوروا) أنهم بتأييدهم (واحيانا تضاف كلمة المطلق وغير المشروط) لعبد الناصر فإنما يخضعون لاختيار وإرادة الجماهير أما سيد قطب فقد اختار طريقاً يرفض كل ماهو قائم ، فهو جاهلى ، معاديا للاستعمار كان أم عميلا له هو جاهلى ، مع الاشتراكية أو ضدها هوجاهلى ، مع الديمقراطية أو الديكتاتورية ... هو جاهلى ، فرفض النظام من جذوره أيا كانت الأفرع والأوراق والثمار .

واستتبع ذلك مرتقان : الأول تكفير الحاكم ، والثانى : الاستعلاء بالإيمان ...

وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه جاهليا ولايحكم بما أنزل الله . وإذ كانت الجماهير (وهى عموم المسلمين)تؤيد الحاكم الكافر وتساند حكمه ، فنحن رغم قلة عددنا أفضل وأكثر أهمية بل وأقوى لأننا أقرب إلى الله .

" وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بأمر الله " .

... ويلخص ذلك كله فى كلمة الاستعلاء بالإيمان ...

ويذهب سيد قطب ضحية لكتابه " معالم على الطريق " وتكون المحنة الثالثة (١٩٦٥) .

ومن داخل سجن طره يظهر بين سجناء الإخوان هناك تلميذ بارز لسيد قطب هو شكرى مصطفى ولم يكن شكرى مصطفى هو تكرار لذات الظاهرة .

لقد هبط سيد قطب السلم ... انخفض مرحلة أومراحل فى طريق التطرف ... ومد شكرى مصطفى الخط على استقامته إلى أسفل.

... وسأل شكرى مصطفى نفسه : هل لنا ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هل نحن " أهل الحلم والعقد " " هل مرشدنا هو ولى الأمر بحيث يكون له السمع والطاعة " ؟

وكانت الإجابات ببساطة ... لا

لماذا ؟ لأن جماعة الإخوان أعلنت نفسها " جماعة من المسلمين " هم أكثر تقوى ، وأكثر إيمانا ، ويدعون لدولة مسلمة وحاكم مسلم وتطبيق الشريعة ، لكنهم مجرد مجموعة من المسلمين ... وليسوا " جماعة المسلمين " " أهل الحل والعقد " ... " ولاة الأمر فى الإسلام " والخلاف حول إضافة " من " أو حذفها ليس خلافا بسيطا ، إنه يمثل الجوهر فى الفكرة كلها . فإذ أعلن شكرى مصطفى تكوين " الجماعة المسلمة " ونصب نفسه (أو بايعه أتباعه أميراً لها) ... هو إذاً أمير جماعة المسلمين ... ومن ثم سهل عليه أن يطلق على نفسه "طه المصطفى شكرى " ، أمير المؤمنين ، أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها "

... الخط يبدو أنه مستقيم إلى أسفل ... هبوطاً بل مزيداً من الهبوط .

" ما يميز جماعة المسلمين عن الجماعات الإسلامية الأخرى هو أن الجماعة المسلمة ترى :

* أن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية وكافرة قطعا.

* أننا نرفض مايأخذون من أقوال الأئمة والإجماع وسائر ماتسميه الأصنام الأخرى كالقياس .

* أن الالتزام بجماعة المسلمين ركن أساسى كى يكون المسلم مسلما ونرفض مابتدعوه من تقاليد ، وما رخصوا لأنفسهم فيه ، وقد أسلموا أنفسهم إلى الطاغوت وهو الحكم بغير ماأنزل الله واعتبروا كل من ينطق بالشهادتين مسلما .

* أن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ، ولكنه إقرار وعمل ، ومن هنا كان المسلم الذى يفارق جماعة المسلمين كافرا .

* الإسلام الحق هو الذى تتبناه " جماعة المسلمين " وهو ماكان عليه الرسول (صلعم) وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط ، وبعد هذا لم يكن ثمة إسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن . (٤٦) (التشديد لنا)

وفى ذلك الحين كانت تتواجد جماعة أخرى هى امتداد لحزب التحرير الإسلامى ... أسميت جماعة " صالح سرية " وقد تركز الخلاف بين الجماعتين حول مسألتين

يقول صالح سرية : " لاجهاد إلا بوجود خليفة للمسلمين " ويقول " بعدم شرعية بناء المساجد وإصلاحها لأنها تكون عتادا للدولة الكافرة "

وانتهت جماعة صالح سرية سريعا بعد أحداث الفنية العسكرية التى انتهت بإعدامه وعدد من اتباعه وتفكيك منظمته ، وبقى شكرى مصطفى ليواصل المزيد من التطرف ، لسبب بسيط هو أنه قد رفض المجتمع حكاما ومحكومين ، حكم بكفرهم حكاما ومحكومين ،وأفتى بعدم

إسلامهم وإن نطقوا الشهادتين ... ومن ثم ازداد عزلة ... وازداد لجوءا إلى النص والتمسك به في مواجهة كل واقع مهما كان ساطعا .

ولكن لم نتكلم نحن ... وللرجل كلماته ومواقفه ؟ .

والوثيقة التي سنقتبس منها الآن هي واحد من أهم كتب شكري مصطفى وهو المخصص كي يدرسه " أمراء المجموعات " أي الكوادر الأساسية للجماعة ... واسمه " التوسمات "

والكتاب مخطوط لسبب بسيط ، وهو أن شكري في حمى تكفيره للمجتمع اعتبر كل منجزات المدنية الحديثة " متاعاً كافراً " فالمطبعة متاع كافر لايجوز استخدامه .

... على أية حال المخطوط تحت أيدينا فلنحاول الإشارة إلى بعض قليل مما يحتويه . (٤٧)

سنستعرض الآن بعض فقرات الكتاب دون تعليق :

وبعد بسم الله الرحمن الرحيم تكون البداية :" إن كل شئ خلقناه بقدر . تساوى ماخلقنا السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أنذروا معرضون . والخلاصة العملية لإقامة دولة الإسلام تبنى وتقوم على أمرين :

١- تدمير الكافرين . ٢- توريث المؤمنين الأرض من بعدهم.

... " إن توريث المؤمنين الأرض حق ثابت لايتغير وسنة ثابتة لاتتحول ولذلك جعلها الله وعدا منه "

... " كما بدأنا أول الخلق نعيده "

وهنا يتوقف شكري مصطفى ليمسك بكلمة " كما " ... وكما تعني " مثل "

" كما استخلف الذين من قبلهم ." وفي الحديث " سيعود الإسلام كما كان أيام الرسول ، مثله ، مثله بشكل مطلق ، " كما بدأنا أول الخلق نعيده "

ويواصل شكري مصطفى :

" لكن الرسول لم يقم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة ... فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة ، والإجابة نعم ... لابد من الهجرة ... لاإسلام ودولة تقام له الابعد الهجرة "

ثم يضيف حجة أخرى " ومامن رسول إلا وهاجر " (لاحظ هنا كلمة " رسول " (فهل كان شكري يقارن نفسه بالرسل) وثمة حجج أخرى : " إن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله ومن ثم الحصول على رضوانه وعبادة الله لو قسمناها تقسيما للإيضاح والبيان تتمثل في :

١- أن ينجو الإنسان بنفسه أولا من الفتنة ، فتنة السقوط في الشرك ، وفتنة التعرض للرجم والتعذيب من قبل الكفرة .

٢- إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض .

٣- الجهاد في سبيل الله لتقام دولة الإسلام .

وهذه العباده بأقسامها الثلاثة لايستطيع الإنسان أن يؤديها إلا في المجتمع المسلم الذي عن طريقة سيتحاكم إلى شرع الله في كل أموره ، ولكن هذا المجتمع لايوجد ، فأصبح وجوده ضرورة لعبادة الله ، لأنه مالا يتم الواجب الا به فهو واجب " وحجج أخرى : " الجهاد في سبيل الله لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة " و" الإذن بالقتال لم يأت إلا في المدينة بعد الهجرة " ، كذلك " فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لايأتي وهناك مؤمنون في وسطهم ، السنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولايبقى إلا الكافرون ... حين ذلك ينزل العذاب عليهم "

... تكفير الناس جميعا إذا لم ينضموا إلى جماعته ، وضرورة الهجرة ... من هنا أطلق على اسم الجماعة " التكفير والهجرة " ، لكن اسمها الحقيقي هو " الجماعة المسلمة " .

وبعد الهجرة الجهاد ... ويستند في تحديد شكل الجهاد إلى الآية الكريمة " بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق " ويعلق شكري : " إن الله لم يضع الحق على الباطل ... بل يقذفه ... أي بقوة وبشدة "

ثم " فإذا هو زاهق " أي أن تكافؤ القوة ليس ضروريا ، ذلك أنه يكفي أن يقذف الحق بنفسه على الباطل مهما كان الباطل أقوى وأعتى وأكثر تسليحا ... " فإذا هو زاهق " .

ويحدد شكري أسلوب الجهاد وأسلحته مستندا إلى النص الحرفي وإلى التفسير الحرفي للنص " الضابط في ذلك هو أن ما جاء بنص عام يبين أن هذا الأمر من دين الله ، وأنه من أعمال المسلمين وأنه لا يكون إيماناً بغيره ، إذا جاءت النصوص بهذه الصورة فحينئذ يلزمنا الاتباع ... فمثلا عندما يقول الله سبحانه وتعالى " وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم " فهذا خطاب موجه للمؤمنين في أول الزمان وفي آخر الزمان ،

والقوة هى الرمى ، والخيل هى الخيل فإذا جاء من يقول إن الخيل لاتصلح الآن فنقول عندما نقاتل سيكون قتالنا بالسيف والرمى وبالخيل "

فكيف تواجه الخيل الدبابات والطائرات والصواريخ والقنابل الذرية يجيب ببساطة : " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " .

ويمضى شكرى مصطفى ليكمـــل تضييق الحلقـــــة : " لاإجماع ولا قياس ولامصالح مرسلة ، ولا رأى صحابى ولا ... ولا ، قال الله وقال الرسول وحسب ... هكذا كانت جماعة محمد (صلعم) تنهل نهلا مباشرا من كلام الله وكلام الرسول (صلعم) وجماعة آخر الزمان لابد وأن تسلك نفس الطريق "

الكتاب والسنة فقط وكل مابعدهما مرفوض وليس مـن الإسلام ، حتى العلم ، والتعلم مرفوض لأن " جماعة محمد (صلعم) كانت لا تتعلم لمجرد العلم ولاتتعلمه للدنيا ولكن للعبـادة " " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم تعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه ، وتعلمه لغير الله وهذا شرك وكان الرسول يتعوذ من علم لاينفع " اللهم إنى أعوذ بك من علم لاينفع أى علم لاأعبدك به " " النبيـــى (صلعم) لايقرأ ولايحسب وكان فى قدرته أن يقرأ ويحسب ، بل أمته كلها أمة أميّة لاتكتب ولاتحسب ... خير أمة أخرجت للناس أمة أمية . ويقصد بالأمة الأمية عموم هذه الأمة وغالبيتها ولا يمنع من ذلك أن الجماعة جماعة الحق فى آخر الزمان ... سمتها وعمومها أنها أمة أمية "

هكذا يكون التفسير الحرفى للنص قفصا لامهرب منه .

ومرة أخرى يعود شكرى مصطفى ليقدم تصورا لقيام دولته ... " فيمهد الله لجماعة الحق بقتال بين قوتين عظميين بينهمما خلاف فكرى كبير وكل منهما تحاول الغلبة والسيطرة على الأرض ونقصد بذلك روسيا وأمريكا . وبعد أن يدمر كل منهما الآخر فى الحرب العالمية الثالثة يبدأ المسلمون فى القتال " .

وتعود مرة أخرى إلى " كما " ، فكما قاتل الروم الفرس تمهيدا لقيام دولة الإسلام الأولى ... يحدث ذلك أيضا الآن .

... مرة أخرى كيف يحارب المسلمون ؟ ... " أسلوب القتال عند المسلمين هو مواجهة رجل لرجل لأنها نفوس باعت الدنيا واشترت الآخرة ، أما أصول الكافرين فى القتال فهى نتاج طبيعى لمعصية الله وقد أعدت بأموال كافرة وأصول كافرة ."

والأمر بسيط عند شكرى " فالله سيمكن لنا فى الأرض بقدرته وهو أمر لايمكننا نحن أن نتدخل فيه فقد وعدنا سبحانه تعالى بأنا إن عبدناه نصرنا " .

وقبل أن نترك شكرى مصطفى فى أسفل السفح لابد أن نلاحظ أنه أسمى نفسه " أمير جماعة آخر الزمان " لماذا ؟ لأنه يعتبر أننا نعيش فعلا فى آخر الزمان " تقوم الساعة والروم أكثر الناس " ويفسر شكرى الحديث قائلا" الروم هم اليهود " وعلو اليهود فى الأرض هـــو إحدى علامات الساعة " .

ويورد علامات عديدة للساعة منها عمران بيت المقدس .... جفاف بحيرة طبريا ، نخل بيسان لايثمر ، ويقول إن هذه العلامات تتحقق فلا يبقى سوى أن تنهض الجماعة المسلمة لترث الله وتقيم العدل . ولكن مرة أخرى كيف ؟ وبأى سلاح ؟ شكرى يرى أن رجاله ليسوا بحاجة إلى سلاح كثير "فهؤلاء هم الذين سوف ينطق لهم الحجر ياعبدالله تعال فإن ورائى يهودى فاقتله ، هؤلاء هم الذين ستفتح لهم القسطنطينية بغير قتال ولكن بقولة لا اله الا الله " .

... ومعروف مصير شكرى وجماعته ...

ولكن قبل أن ننتقل لابد من وأن نسجل أن كل هذا التشدد المبالغ فيه كان تشددا لفظيا ، فصاحب أكثر الكلمات صخبا وتطرفا كان مستعدا أيضا للتهادن مع " الطاغوت " ومع الحكومة الكافرة ... أليس هو السليل المباشر لجماعة الإخوان ؟

يروى أحد أقطاب الجماعة المسلمة " وهو عبد الرحمن أبو الخير حوارا غريبا ومثيرا للدهشة .. لعله من الضرورى أن نشير إليه . فبعد أحداث " الكلية الفنية العسكرية " عقد اجتماع لقادة " الجماعة المسلمة " ... ويدور الحوارالتالى كما سجله عبد الرحمن أبو الخير " أبو عبد الله (ماهر بكرى) : لقد عرضت الحكومة رغبتها فى التعاون معها على أساس أن جماعتنا تصرف الشباب عن المناهج الانقلابية وتدعو إلى الهجرة . إن الحكومة فى حاجة إلى جماعة إسلامية تستوعب الخاصة من الشباب ، ثم إلى جماعة تستوعب العامة من الشباب ... ونحن إن شاء الله جماعة الخاصة وقد قبلنا ذلك ، وقد يقولون علينا عملاء ، فليقولوا ، المهم أن نحقق تقدم الجماعة وسنصبح إن شاء الله الجماعة الوحيدة فى مصر .

ـ أبو الخير : والإخوان المسلمين
ـ أبو عبد الله : قد تكون هذه جماعة العامة المنتظرة .
ـ أبو الخير : وفى مقابل أى شئ يطلق الطاغوت أيدينا فى العمل للإسلام بحرية ...

أبو عبد الله فى مقابل صرف الشباب عن الانقلابات ، فالحكومة قدمت هذا العرض وتعلم تماماً أن منهجنا لا يتصادم مع خطتهم حاليا فهو منهج هجرة ويصرف الشباب عن التجمعات ذات المناهج الانقلابية شأن تنظيم الفنية العسكرية .

(أبو الخير يبدى شكوكه ويقول إن الطاغوت يستدرجنا)

ـ أبو عبد الله : لا ... إن الحكومة فى عرضها . وقد عرضت علينا أيضا تعويضاً عما لحق بنا من أضرار فى الماضى ، كدعاية سيئة أو اعتقال وطلبت منا رفع قضية ضد دور الصحف والأجهزة الأخرى للحصول على التعويض المناسب واتفقنا مع المحامى ... والجماعة فى حاجة إلى المال .

ـ أبو الخير : إن الطاغوت سوف يجرنا إلى الاحتكام إليه ، وهذا محرم شرعا .

ـ أبو مصعب (أنور مأمون صقر) : وما وجه الحرمة فى ذلك ، إن رسول الله (صلعم) قد دخل فى جوار كافر ، لقد دخل مطعم بن عدى ليحميه من الكفار فى الطائف .

ـ أبو الخير : إننا بذلك سوف يستثمرنا الطاغوت لمصلحته .

ـ أبو الغوث (محمد الأمين عبد الفتاح) : قبلنا أن نستثمر ، قبلنا أن نستثمر (٤٨)

ويواصل شكرى مصطفى مبررا إمكانية تهادنه مع الطاغوت .

" قال أبو سعد (شكرى مصطفى) إننى أقول للطاغوت أنا لاأشكل عقبة فى طريقك ، فحجبى لنساء عن الجامعات والمدارس يعنى أننى أقول للطاغوت ها أنذا أريحك من مشاكل تعليمهم وانتقالاتهم ، وهجرتى لا تشكل خطرا انقلابيا عليك ، وأساهم بذلك فى تخفيف مشاكل الإسكان ، وأترك الوظائف فأريحك من المرتبات التى تدفع لنا " (٤٩)

ويعود أبو عبد الله (ماهر بكرى) ليوضح الأمر فيقول : " هناك حسابات دقيقة للمصالح المشتركة بين الجماعة المسلمة وبين الجاهلية فإذا كانت هناك عملية مايمكن أن تقوم بها الجماعة بالاشتراك مع العدو بحيث تكسب الجماعة ٥٤٪ ويكسب العدو ٤٦٪ منها نؤديها ، لأن ذلك فيه تقدم الجماعة .. إن العالم كله مصالح مشتركة بين المسلمين والجاهلية والله سبحانه معنا وليس معهم وبالتالى فتلك المحافظة على تحقيق نسبة من المصلحة أكبر مما يحققه العدو " (٥٠)

... ولاتعليق فالخاتمة لكل ذلك معروفة ... ومعروف مصير الجماعة ومصير قادتها .

****

والآن وبعد ذلك هل ثمة مكان لمزيد من التطرف ؟

والإجابة التى قد تبدو غريبة هى : نعم ...

ففى أوائل ١٩٧٩ يصدر محمد عبد السلام فرج كتابه " الفريضة الغائبة " ، ليعلن فيه " أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف " (لعله قد تلقن الدرس وكف عن التهادن ـ الباحث)

إن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التى خرجوا بها عن ملة الإسلام ، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه فيه على كل من اتبع سيرتهم ، وإن حكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار (سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية) ، فهم لايحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون " (٥١)(التشديد لنا)

وتبدأ موجة جديدة أكثر تطرفا لأنها أكثر عزلة ، وأكثر عزوفا عن المجتمع وأكثر تكرانا له ولمعطياته وتكون مسميات عديدة لعل أشهرها " الجماعة الإسلامية " التى اشتهرت باسم "جماعة الجهاد "

وتعلن الجماعة أهدافها .. تحت عنوان " ميثاق العمل الإسلامى " وهو مطبوع سرى ... تقول فيه :

" غايتنا : رضا المولى تبارك وتعالى ، بتجريد الإخلاص له سبحانه ، وتحقيق المتابعة لنبيه .
عقيدتنا : عقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلا .
هدفنا : ١ـ تعبير الناس لربهم .
٢ـ إقامة خلافة إسلامية رشيدة .
طريقنا : الدعوة إلى الله ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الجهاد فى سبيل الله من خلال جماعة منضبطة حركتها بالشرع الحنيف تأبى المداهنة أو الركون وتستوعب ما سبقها من تجارب .
زادنا : علم وتقوى ، ويقين وتوكل، صبر وشكر ، زهد للدنيا وإيثار للآخرة .
ولاؤنا : لله ورسوله .
عداؤنا : للظالمين .
اجتماعنا : لغاية واحدة ، بعقيدة واحدة ، تحت راية فكرية واحدة" (٥٢) (التشديد لنا)

ها نحن أمام فكر الشيخ عمر عبد الرحمن الذى تعترف ذات الوثيقة علنا بأنه أمير عام الجماعة " (٥٣)

ونتوقف قبل أن نستطرد لنلاحظ :

ـ تعبير الناس لربهم ... أى إكراه الناس على العبادة .

ـ تأبى المداهنـــة والركون وتستوعب ما سبقها من تجارب ، وهى تشير إلى مداهنات الإخوان وشكرى مصطفى وترفضها .

ـ ترفض الجماعة انقسام جماعات الإسلام السياسى وتسعى لوحدتها فى جماعة منضبطة، وتحت راية فكرية واحدة .

ـ عبارة زهد فى الدنيا تشير إلى رفض الجماعة لمن أسموهم " أصحاب الإسلام الثروى " إشارة إلى الثروة ، ويقصدون بهم أساسا الإخوان المسلمين وتمضى الوثيقة لتعلن موقف الجماعة من النظام :

" الحاكم : إن الجماعة الإسلامية تعتقد أن الحاكم الذى لايحكم بما أنزل الله كافر خارج عن الإسلام .

مجلس الشعب : عارضت الجماعة الإسلامية دخول مجلس الشعب لما ينطوى عليه من إصدار تشريعات مخالفة لشرع الله ، والتى غلظ الله عقوبتها حتى أوصلها إلى الشرك ، وجعل المشرع من دون الله نداً لله " (٥٤) .

وتتباهى الجماعة باستخدامها للعنف .

" فجاءت الجماعة بأعز أبنائها فى التصدى لنظام السادات وفى مقدمتهم خالد الاسلامبولى و إخوانه الأربعة شهداء المنصة عام ١٩٨١ " (٥٥)

وهى تقرر صراحة أنها ستواصل " القيام بمحاولة تخليص المجتمع والشارع المصرى من المنكرات الصارخة كمصانع الخمور ، وأندية الفيديو التى تتاجر فى الجنس والقضاء على البغاء فى عين شمس ، على أن يكون تغيير هذه المنكرات وفق الضوابط الشرعيـــة وإلا يترتب عليـــه منكـــر أكبر منه " (٥٦) .

أما موقف الجماعة من حرية الفكر .. " إلا أن يكون المراد بحرية الفكر هو حرية الكفر ، أو حرية أى فكر يطبق فى الإسلام أولاً ينطلق من مقاييسه ومعاييره " (٥٧) .

والجماعة فى بيانها هذا ، وهو آخر ما أصدرته بعد أحداث عين شمس ، تتوعد النظام صراحة برغم من أنها أوردت وصراحة أيضا وفى ذات البيان أسماء قادتها الذين أكدت أنها لاتقبل أى حوار إلا إذا جرى معهم وهم من أسمتهم " قيادات الجماعة الإسلامية ومنظريها الذين يدين لهم أفراد الجماعة بالسمع والطاعة وهم : د. عمـــــر عبد الرحمن ، الشيخ كرم زهدى ، الشيخ ناجى إبراهيم ، الشيخ أسامة حافظ ، الشيخ عبد الآخر حماد " (٥٨)

أقول إن الجماعة تتوعد الحكم قائلة : " ويبقى السؤال الأهم هل أجدت ردود الأفعال السابقة شيئا ، وهل أفلحت فى كفكفة الأمن عن ظلمه وطغيانه ؟

الجواب المؤكد لا .

ويبقى فى حكم المؤكد أن الأوضاع لا تخرج عن أحد احتمالين :

الاحتمال الأول : أن الجماعة الإسلامية تحاول أن تلملم أوراقها وتعتزل العمل الإسلامى نهائيا كى تتحاشى التصفية الجسدية وحرب العصابات التى شنتها الدولة على أعضائها .

الاحتمال الثانى : أن تمارس الجماعة ألوانا من ردود الأفعال أشد شراسة وعنفا بقصد الحد من غلواء النظام وطغيانه كرد فعل طبيعى ممن أثختنهم الجراح .

والتاريـــخ والواقع يشهدان باستبعـاد الاحتمـــال الأول " (٥٩) (التشديد لنا)

****

والآن ... لابد أن سؤالا يثور فى ذهن القارئ : أما من نهاية لهذا التطرف ، وإلى متى ستظـل جماعـــات الإسلام السياسى مؤهلة لأن تزداد تطرفا ؟

والجواب ... وفق معطيات هذه الدراسة سيظل التطرف فى ازدياد... طالما ظلت هذه الجماعات عاجزة عن تقبل الواقع ، رافضة له ، وطالما أن الواقع يظل عاجزا عن مواجهتها والتصدى لها ، فكريا وأعلاميا وسياسيا واجتماعيا .

***

ملاحظات ختامية :

• إن جماعات الإسلام السياسى ، لا تعرف حدودا لتطرفها وانغلاق فكرها على النص وحده وهى قادرة على مخاصمـــة الواقع ، ورفضه بل وتحديه حتى لو أدركت أنها تعاند الحقيقة والواقع .

فالنص عند هذه الجماعات وتفسير قيادتها للنص هو الملزم الوحيد والحقيقة الوحيدة . ومن ثم ففى ظل المعطيات الحالية والتى تتمثل فى ممالأة السلطة للتطرف الدينى سواء على الصعيد الأعلامى أو الفكرى أوالسياسى أوحتى الأمنى ، والاكتفاء بتوجيه ضربات عنيفة كلما وقع تهديد على النظام نفسه ، وليس تهديدا على المواطنين أو تحدياً للفكر والحرية أوحتى صحيح الدين .

• إن السلطة كانت هى الراعى الأول لفكرة التطرف

الدينى والإسلام السياسى ، ساندتها فى البداية وحاولت استخدامها أكثر من مرة ، بل أغمضت العين عن نشاطها .. أغمضتها عن عمد ... الأمر الذى تقرره حيثيات حكم محكمة أمن الدولة العليا فى قضية تنظيم الجهاد ... إذ تقول : "ظلت سلطات الأمن غافلة عن نشاط التنظيم والذى يبدأ فى صيف ١٩٨٠ بدعوة الشباب للانضمام إليه ، ووضع الخطط وجمع المعلومات وارتكاب حوادث النهب والسرقة وشراء الأسلحة وتخزينها وتدريب أعضائه على استعمال الأسلحة . ورغم أن التنظيم قد كشف نشاطه بعد ٢ سبتمبر ١٩٨١ متمثلا فى عقد اجتماعات بين قيادته ، وانتقالهم بين محافظات الوجه القبلى والقاهرة والجيزة وتكثيف نشاطهم فى التدريب على السلاح ، فإن سلطات الأمن بما لها سلطة الضبطية الإدارية ، وهى اتخاذ الإجراءات المانعة من ارتكاب الجريمة قبل وقوعها باتخاذ تدابير الوقاية واحتياطات الأمن العام لم تتخذ أى إجراء جدى ، أى كشف هذا التنظيم وتحركاته قبل أن يبدأ فى تحقيق أهدافه ." (٦٠)

... وهل ثمة دليل أكثر من ذلك على تغافل النظام وجهاز الأمن عن هذه الجماعات ، ذلك أن حسابات النظام تقوم دوما على أساس الموازنة بين جماعات الإسلام السياسى وبين اليسار ، وتحاول أن تخيف هذا بذاك غير مدركة خطورة استمرار جماعات الإسلام السياسى لإغضاء الطرف عنها .

* إن البعض يتصور أن تجنب خوض هذا الموضوع الشائك هو بذاته مكسب كبير ، بينما نرى أن القوى والتيارات العقلانية والليبرالية والعلمانية والحريصة على وحدة الوطن ووحدة ترابه ومواطنيه يتعين عليها أن توحد صفوفها للتصدى فكريا وسياسيا وجماهيريا لهذه الجماعات حماية للوطن من مخاطر تطرفها ، خاصة وأن الموجة الجديدة منها وخاصة الجماعة الإسلامية (الجهاد) قد بدأت مخططا لعمل جماهيرى نشط وبدأت فى استخدام موارد مالية غير محدودة وغير مرئية المصدر فى إقامة مشروعات خدمية (تعليمية ـ وصحية واجتماعية) لابد لها وأن تنعكس على البعد الجماهيرى لهذه الجماعات .

وقد يرد البعض بأن الأمن يوجه ضربات عنيفة لهذه الجماعات ، ونوافق على ذلك ، ولكننا نقرر أنها لا تأتى مطلقا إلا عندما يبدأ شباب هذه الجماعات فى توجيه ضربات مباشرة لسلطة الدولة ذاتها أو إلى أحد رجالها ... أما ترويع المواطنين ، وتهديد وحدة الوطن ، فرض سطوة هذه الجماعات بالقوة على المواطنين العزل ،فذلك كله تغض الدولة الطرف عنه .

كذلك فإن الدولة تدخل فى مباراة بلهاء تحاول أن تسبق بها هذه الجماعات فى زيادة الجرعات الدينية والمتطرفة فكريا فى أحيان كثيرة فى أجهزة الأعلام الحكومية ، ناسية أنها تخصب التربة أمام هذه الجماعات وتشجع نموها .

* إن التطرف ، إذ يصل إلى مداه المذهل ، لايمنع كما رأينا فى حالتى الإخوان وشكرى مصطفى من مداهنة الحكم وممالأتة بل والتواطؤ معه ... انتظارا لفترة الاستقواء والتفيؤ .

وإن كانت التجارب المريرة لمحاولات الإخوان وشكرى مصطفى قد أثرت على الجماعات التالية التى أكدت كما رأينا رفضها للمداهنة ودخلت ميدان العمل المباشر .

وأخيرا ، وبرغم هذه الإطالة ، فإن الموضوع بحاجة للمزيد من الدراسة ... وهو مانلح عليه ونعد به .

الهوامش :

١) ماركس وانجلز ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد ٢ ـ ص ٣٢٨ .
٢) ماركس ـ نقد فلسفة القانون عند هيجل .
٣) أنجلز مقال ـ برونوباور والمسيحية الأولى نقلاً عن : ماركس ، انجلز ـ حول الدين ـ المنشورات الاجتماعية ـ باريس بالفرنسية ـ ص ١٨٢ .
٤) ماركس ، انجلز ـ الأيديولوجية الألمانية ـ الترجمة الإنجليزية ـ ص ٤٠٥ .
٥) ماركس وانجلز عن الدين ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٥ .
٦) لينين ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد ٤ ـ ص ٢٢٨ .
٧) ماركس وانجلز ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد ٧ ـ ص ٣٥٩ .
٨) لينين ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد ٢٣ ـ ص ٤٧ .
٩) حسن البنا ـ رسالة المؤتمر الخامس . أعيد نشرها ضمن : حسن البنا ـ مجموعة الرسائل ، مؤسسة الرسالة (بيروت) ص ٢٧٢ .
١٠) حسن البنا ـ المرجع السابق ـ ص ٢٠ .
١١) شكرى مصطفى ـ التوسمات ـ مخطوط .
١٢) ماركس وانجلز ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد ٨ ـ ص ١١٩ .
١٣) ملف القضية رقم ٦ حصر أمن الدولة ـ عسكرية عليا ـ لسنة ١٩٧٧ .
١٤) فتحى عثمان ـ الفكر الإسلامى والتطور ـ ص ٢٤٦ .
١٥) خاطرات جمال الدين ـ (أملاه على محمد باشا المخزومى) ـ ص ١٩١ .
١٧) المرجع السابق .
١٨) المرجع السابق .

١٩) محمد رشيد رضا ـ تاريخ الأستاذ الإمام ـ ج ١ ـ ص ١١ .
٢٠) محمد عبده ـ رسالة التوحيد ـ ص ١٤١ .
٢١) د. على الحديدى ـ عبد الله النديم ـ ص ١٧٧ .
٢٢) المرجع السابق .
٢٣) عباس العقاد ـ محمد عبده ـ ص ١٣٣ .
٢٤) مجيد خضورى ـ التيارات الإسلامية فى العالم العربى ـ بالإنجليزية ـ ص ٥٦ .
٢٥) المنار ـ مقدمة العدد الأول .
٢٦) المنار ـ ج ١١ (١٩٠٨ ـ ١٩٠٩) ـ ص ٧٠٦ ٧٢ رحلات الإمام محمد رشيد رضا ـ جمعها وحققها د. يوسف أيبش ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ـ (١٩٧١) ـ ص ١٢ .
٢٨) رشيد رضا ـ الخلافة أو الإمامة العظمى ـ (١٣٤١ هـ) ـ ص ١١٦ .
٢٩) رشيد رضا ـ كتاب الوحى ـ ص ٢٣٩ .
٣٠) المنار ـ ج ٢٢ (١٩٢١) ـ ص ٣٩٠ .
٣١) مذكرات الدعوة والداعية ـ دار الشباب ـ ص ١٠ .
٣٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
٣٣) أنور الجندي ـ الإخوان المسلمون فى ميزان الحق ـ ص ٦٩ .
٣٤) حسن البنا ـ مذكرات الدعوة والدعية ـ المرجع السابق ـ ص ٩٨ .
٣٥) المرجع السابق ـ ص ٩٦ .
٣٦) الإخوان المسلمون (الأسبوعية) ، ٤ ـ ٣ ـ ١٩٤٥ ـ مقال بين الدين والسياسية .
٣٧) أنور الجندى ـ المرجع السابق ـ ص ١١ .
٣٨) المرجع السابق ـ ص ١٥ .
٣٩) الإخوان المسلمون ، ٩ ـ ٣ ـ ١٩٣٧ ـ مقال لحسن البنا بعنوان : حامى المصحف .
٤٠) النذير ، ١ ـ ٦ ـ ١٩٣٨ ـ مقال لحسن البنا بعنوان : أيها الإخوان تجهزوا .
٤١) الإخوان المسلمون ، ٩ ـ ٩ ـ ١٩٣٨ .
٤٢) د. زكريا سليمان البيومى ـ الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية ـ مكتب وهبة (١٩٧٩) ص ١٣٦ .
٤٣) القانـون ١٧ لسنة ١٩٣٨ بتاريخ ٨ مارس ١٩٣٨ .
٤٤) حسن البنا مذكرات الدعوة والدعية ـ المرجع السابق ـ ص ٢٢٣ .
٤٥) د. زكريا سليمان البيومى ـ المرجع السابق ـ ص ١٠٦ .
٤٦) أقوال شكرى مصطفى أمام هيئة محكمة أمن الدولة العسكرية العليا فى رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ .
٤٧) شكرى مصطفى ـ التوسمات (مخطوط على ورق كراس مسطر متوسط الحجم من ٨٥ صفحة .. مدون بالحبر الأسود والعناوين وبعض الفقـــرات الهامـــــة بالحبر الأحمر) .
٤٨) عبد الرحمن أبو الخير ـ ذكرياتى مع جماعـــــــة المسلمين (التكفير والهجـرة) ـ دار البحوث العلمية الكويت ـ (١٩٨٠) ـ ص ٥٧ .
٤٩) المرجع السابق ـ ص ٨٤ .
٥٠) المرجع السابق ـ ص ٨٧ .
٥١) محمد عبد السلام فرج ـ الفريضة الغائبة .
٥٢) تقرير خطير ، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ـ حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى جمادى الأولى سنة ١٤٠٩ ص ١ (والوثيقة مكتوبة بخط اليد ومصورة) .
٥٣) المرجع السابق ـ ص ١ .
٥٤) المرجع السابق ـ ص ٤ .
٥٥) المرجع السابق ـ ص ١ .
٥٦) المرجع السابق ـ ص ٥ .
٥٧) المرجع السابق ـ ص ٢٥ .
٥٨) المرجع السابق ـ ص ٢٧ .
٥٩) المرجع السابق ـ ص ٣٠ .
٦٠) حيثيات حكم أمن الدولة العليا (طوارىء) الدائرة الرابعة ـ فى القضيـــة ٤٦٢ لسنة ١٩٨١ حصر أمن الدولة العليا .



معالم فى الطريق لسيد قطب

د . أحمد ماضى

مهما اختلفت الآراء فى فكر سيد قطب ، والدور الذى أداه ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، فإن الذى لا شك فيه ، لدى أنصاره وخصومه ، على حد سواء ، هو أنه أحد أبرز المفكرين الإسلاميين فى القرن العشرين فى الوطن العربى عامة ، ومصر خاصة . ومن الثابت أن فكره لا زال فاعلاً ، بقوة ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، وربما يعد هذا الفكر المؤثر الأكبر فى تلك الحركة .

وحرى بالإشارة أن الإعجاب بسيد قطب يبلغ ، أحياناً ، عند أنصساره ، مبلغاً من الغلو والتطرف اللافتين للنظر . ومن المفيد ، فى اعتقادى ، ذكر آراء بعض هؤلاء الأنصار ، لكى يميز القارىء بين التقويم الموضوعى لفكره ، والدور الذى قام بــه ، و " التقويم " الذى يستند صاحبه فى تبنيه إلى إعجاب شديد به يغرقه ، أحياناً ، فى دائرة العواطف ، ويبعده كثيراً عن استخدام العقل المجرد . ولعل صلاح الخالــدى (من الأردن) هو أكثر المعجبين بسيد قطب تطرفاً . فهو لا يكتفى باعتباره رائداً (١) ، بل يبلغ إعجابه به حداً يفضى به إلى الحط من شأن الآخرين ، والتعظيم من قدر سيد قطب . يقول الخالدى إن الغير يجعل من " بعض رجالهم علماء وعباقره وفلاسفة ، وقادة رأى ، ورواد فكر ، وهم بجانب سيد قطب أقــزام أقــزام !!! " (١ ، ص ٥) . ويردف الخالدى قائلاً إن سيد قطب لو كان عند غيرنا ، لكتبوا عنه ، " وفاخروا به الدنيــــا " (المرجع نفسه ، الصفحة نفسها) . وهو أى سيد قطب شخصية فــذة ، فى رأيه ، وقمة عالية شامخة فى كل شيء ، قمة فى عالم الأدب والنقد ، وقمة فى عالم البحث والتأليف ، وقمة فى عالم الفكر والثقافة ، وقمة فى عالم الدعــوة والحركة والجهاد .

ويخلص الخالدى إلى أن سيد قطب غادر الدنيا وإخوانه وتلاميذه ومريدوه " فى حاجة له أكثر من حاجتهم له فى أى وقت مضى " (المرجع السابق ، ص ٢٥) .

وفى اعتقاد زينب الغزالى (من مصر) أن سيد قطب إمام فقيه ومجاهد كبير ومجدد ومجتهد وصاحب كتاب " فى ظلال القرآن " ، التفسير العظيم ، " الذى فتح باباً جديداً للتفكير فى كتاب الله والوقوف عند أحكامــه " (٢ ، ص ١٨٥) . إنه ، كما تقول ، زعيم ، ومصلح ، وكاتب إسلامى ، " بل من أعظم الكتاب الإسلاميين " (المرجع السابق ، ص ٨٧) . وإذا كان سيد قطب ، فى رأى زينب الغزالى ، من أعظم الكتاب الإسلاميين ، فإنه فى نظر محمد توفيق بركات (من لبنان) ، " المفكر الوحيد " الذى وجد عنده صفاء المنهج الفكرى ، واستقامة المنهج الحركى . ولم يجد بين كل من قرأ له من الكتّاب مَنْ تجاوب معه ، بعقلــه وقلبه ، مثــل سيد قطــب " (٣ ، ص ٣) . ويعتقــد م. بركات أن سيد قطب يمثّل " قمة النضج الفكرى " ، عند الإخوان المسلمين ، ولا يُعتبر " مجرد

* د. أحمد ماضى : رئيس جمعية الفلسفة العربية وأستاذ بكلية الآداب جامعة عمان ـ مصرى .

استمرار لمدرسة البنّا الفكرية " ، أو تلميذاً متخرجاً منها " . (المرجع السابق ، ص ١٦) . ولسيد قطب ، فى رأيـــه ، " تفرده " ، ويمكن أن يُعتبر " ظاهرة خاصة ، لها طابعها المميز " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

وخلاصة القول ، عند م. بركات ، أن سيد قطب مجدّد حقيقى استقل بمنهج فكرى خاص به ، وذو " تأثير يفوق التقدير على الجيل الإسلامى المعاصر " (المرجع السابق ، ص ١٦٢) .

ويعتبر ابراهيم البليهى (من السعودية) سيد قطـــــب " عملاق الفكر الإسلامى المعاصر " ، ويرى أنه نشأ كما ينشأ النوابغ والنابهون ... " (٤ ، ص ٢٧) . وإذا كان سيد قطب ، فى رأى محمد توفيق بركات ، يمثل قمة النضج الفكرى ، عند الإخوان المسلمين ، فإن رأى عبد الحكيم عابدين لا يختلف ، من حيث الجوهر ، عن ذلك . يقول عابدين إن سيد قطب أصبح مفكر الإخوان المسلمين الذى يُعتد برأيه ، بالرغم من أنه لم يتبوأ منصباً قيادياً (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥١) .

واللافت للنظر أن د. مهدى فضل الله توصل ، فى رسالته التى ناقشها ، فى السوربون ، ونال عليها درجة الدكتوراه ، إلى أن سيد قطب شخصية فذة ، و " أشهر شخصية فى العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن العشرين " (المرجع السابق ، ص ٣) ، وكان له " أكبر الأثر فى دفع الفكر الإسلامى إلى مرحلة دقيقة وحاسمة من مراحله الهامة فى هذا العصر ... " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويذهب د. رضوان السيد إلى أن الحركات الإسلامية " لم تلق منظراً بعد سيد قطب يمكن أن يعرض مسائل مناهجها وفكرها بوضوح ومنطقية " (٦ ، ص ١٩١) .

وعلى الرغم من غلو بعض المعجبين ، فى تقويمهم السالف الذكر ، لفكر سيد قطب ، فإن الدارسين الجادين يحاولون تقويم فكر سيد قطب ودوره فى الحركة الإسلامية المعاصرة على نحو يتسم بالموضوعية أو الاقتراب منها .

من المتفق عليه بين دارسى الفكر الذى تبنته جماعة الإخوان المسلمين أن سيد قطب يعد " كبير مفكرى " (٧ ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٦) هذه الجماعة ، " المفكر الأكبر - لتيار الإسلام السلفى السياسى .. " (٨ ، ص ٤٣) " مفكر الإخوان الكبير " (٩ ، ص ٣٢٣) .

وإذ يحاول د. محمد أحمد خلف الله تحديد مكانة الفكر الذى تبناه سيد قطب ، يقول إنه أدى دورين متميزين : الأول كان تقليدياً ، وهو الاستمرار فى الأعمال التى كان يقوم بها عبد القادر عودة ، والثانى كان دوراً " تجديدياً ثورياً " (١٠ ، ص ٥٨-٥٩) . ولمزيد من التحديـــد يقارن د. محمد أحمد خلف الله بين أدوار الشخصيات الثلاث التى كان لها دور فعال ، فى نظره ، فى حياة جماعة الإخوان المسلمين ، فيقول إن حسن البنّا أدى دور المنشىء لها ، بينما عبد القادر عودة أدى دور المفكر الذى يقوم بعملية التأصيل . أما سيد قطب فقد أدى :" الدور المهم " فى حياة هذه الجماعة ، وفى حياة الجماعات التى لا تزال تعمل فى ميدان الصحوة الإسلامية .

لقد أدخل سيد قطب فى رأى د. أحمد خلف الله ، مـــن " التعديلات والتغييرات على فكر الجماعة الأم ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف ، وانتهى الأمر إلى وجود تيارات فكرية ... " (المرجع السابق ، ص ٤١) . ورغم اعتراض د. محمد الغزالى على القول بأن سيد قطب هو صانع أفكار الإخوان المسلمين ، إلا أنه يؤكـد صحة أن سيد قطب " أنشأ فكراً جديداً ، وجد مساراً له بين نفر من الإخوان المسلمين وغيرهم " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويستطرد قائلاً إن الهضيبى رفض (٢) هذا الفكر الجديد ومضاعفاته ، وكتب ضده ، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة .

ومن الواضح فى نظر البعض ، أن سيد قطب يمثـــل " جوهر الإسلام الاعتراضى " (٨ ، ص ١٣٣) داخل حركة الإخوان المسلمين ، كما أنه شكل " الإطار المرجعى للحركات الاعتراضية الأخرى التى خرجت على الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

ومصداقاً لما تقدم يؤكد د. محمد أحمد خلف الله أن الذين تأثروا بسيد قطب واتخذوا منه قائداً لهم ، كانوا مـن " الجماعـات التى تمتلك القـــوة ، وترغب فى الانتقـام " (١٠ ، ص ٦٥) . ويشاطر د. محمد عبد الباقى الهرماسى الرأى نفسه فى بحثـــه " الإسلام الاحتجاجى فى تونس " ، فيقول إن سيد قطب يفتح الطريق إلى نزعة مناضلة ومشهودة فى تاريخ الإسلام . وهذه النزعة تتسم بـ " الصرامة والأصولية والتمرد ضد كل نظام حكم ليس إسلامياً على نحو ملائم " (١٠ ، ص٢٥٧) ، وفى اعتقاد عبد الخالق محجوب ، الذى كان خصماً لدوداً لحركة الإخوان المسلمين ، أن أفكار سيد قطب تستهوى الناشئة وتفسد فطرتهم وتغلق عقولهم . والأهم من ذلك أن هذه الأفكـــار " تغذى روح الرفض والتمرد ، وتعرض الناشئة

لانفصام فى الشخصية يطلق غرائز التدمير والفوضى " (١١ ، ص ٢١) .

ويخلص نبيل عبد الفتاح إلى أن أفكار سيد قطب تسيطر على النص الثقافى الدينى لدى الأجيال الجديدة من مفكرى حركة الإخوان المسلمين ، ولدى كثير من الحركات الإسلامية السياسية الأخرى فى الجامعات المصرية على حد سواء . (٨ ، ص ٤٤) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن لكتابات سيد قطب تأثيراً على " كثير من الكتاب الإسلاميين فى العالم العربى ، وفروع الحركة فى بلدان عربية عديدة " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ورغم أن د. محمد الجابرى لا يتناول مدى التأثير الذى يمارسه فكر سيد قطب فى العالم العربى ، ولا يفصل القول كثيراً فى بيان سمات هذا الفكر ، فإنه يعتبر سيد قطب " حفيد السلفية (٣) المنتكس إلى الوراء " (١٢ ، ص ٢٥) .

وفى اعتقادى أن وصف سيد قطب بأنه سلفى أمر لا يمكن أن يثير جدلاً فى أوساط الدارسين لفكره .

وتتبدى سلفيته فى كتبه التى ألفها عن الدين ولا سيما كتاب " معالم فى الطريق " . ومما ينبغى ذكره أن سيد قطب كتب " معالم فى الطريق " عندما كان فى السجن . تقول زينب الغزالى إنها علمت أن المرشد العام الهضيبى (٤) أطلع على ملازم هذا الكتاب وصرح لسيد قطب بطبعه . وفى رأى د. عبد العظيم رمضان أن ظروف القهر والاضطهاد والتنكر من جانب المجتمع المصرى للإخوان بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، قد ألهمت سيد قطب داخل السجن إبداعه الفكرى ممثلاً فى هذا الكتاب الذى رفض به المجتمع المصرى وكل المجتمعات باعتبارها مجتمعات جاهلية . (٩ ، ص ٣٢٣) .

ولا نأتى بجديد عندما نقول إن أنصار سيد قطب وخصومه ، على حد سواء ، يضعون الكتاب المذكور فى موضع استثنائى ، ويعدونه الأهم بين الكتب التى ألفها سيد قطب . ولا بد من لفت الانتباه إلى أن رأى أنصار سيد قطب فى الكتاب المذكور يتسم بالغلو والتطرف ، شأنهم فى ذلك شأن تقويمهم لفكر سيد قطب عامة . ولعل أكثر المعجبين بسيد قطب غلواً فى الثناء على هذا الكتاب هو صلاح الخالدى . ويذكر الخالدى أن العارفين قالوا عن كتاب " معالم فى الطريق " ، إنه لو لم يكن له غيره لكفاه (١ ، ص ٢٥١) . وفى اعتقاده أن أسلوب سيد قطب فى هذا الكتاب يتميز عن أسلوبه فى باقى الكتب . وهو ، فى رأيه ، أسلوب ثورى عنيف ، مدعم بالبراهين ، ورغم زعم د. محمد الغزالى بأن الهضيبى رفض فكر سيد قطب الجديد ، وكتب ضده ، فإن زينب الغزالى تؤكد أن الهضيبى قال لها إنه قرأ كتاب " معالم فى الطريق " وأعاد قراءته ، وإن هذا الكتاب حصر " أمله كله فى سيد " وأنه " الأمل المرتجى للدعوة الآن " (٢ ، ص ٣٦) .

ويرى محمد على الضناوى أن المبادىء التى حددها حسن البنا لم تتضح " إلا " بالمعالم " التى رسمها سيد قطب " (نقلاً عن : ٥ ، ص ٦٣) . ويزيد مصعب الزبيدى ، فى تعليقه على هذا الكتاب الأمر وضوحاً ، فيقول إن لكتابات سيد قطب " الأثر الأول فى مجرى التفكير الحركى الإسلامى وبخاصة فى السنوات الست الأخيرة (٥) ... " (نقلاً عن : المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويصف ابراهيم البلهيقى كتب " هذا الدين " و " المستقبل لهذا الدين " و " معالم فى الطريق " بأنها دراسات " حركية " أى هى ، بالنسبة للحركة الإسلامية ، بمثابة " التدريبات والدروس التى يتلقاها الجنود قبل خوض المعركة بعد الالتحاق بسلك الجندية ... وبعبارة أوضح هى بيان لمنهج الإسلام فى الدعوة والحركة والنضال والمواجهة " (٤ ، ص ٣٥٢) . ورغم أن ثناء بعض أنصار سيد قطب على الكتاب المذكور يتسم بالغلو ، إلا أن الذى لا شك فيه أن لهذا الكتاب أهمية استثنائية لا يجوز التقليل من شأنها بأى حال من الأحوال . واللافت للنظر أن عدداً من الدارسين الذين هم من غير المعجبين بسيد قطب ، بل بعضهم يعد من ألد أعدائه يتبنون الرأي نفسه ، من حيث الجوهر ، فى كتاب " معالم فى الطريق " . يقول أحد هؤلاء ، وهو د. محمد أحمد خلف الله ، إن هذا الكتاب يعتبر " دستور العمل عند الجماعات الإسلامية " (١٠ ، ص ٦٢) . وبعد أن يذهب عبد الخالق محجوب إلى أن الكتاب يكاد أن يكون قمة التفكير الفلسفى والسياسى الذى توصل إليه سيد قطب ، والفلسفة المكتملة لحركة الإخوان المسلمين وموقفهم إزاء قضايا العصر ، يقول إن هذا الكتاب هو " الهدف الذى ينشد نحوه حركة الإخوان المسلمين " ، وهو " منهجهم فى النشاط العملى " (١١ ، ص ٢١ " . ويخلص عبد الخالق محجوب إلى اعتبار هذا الكتاب بمثابة " الوثنية النظرية لجماعة الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) :

ومع أن د. عبد العظيم رمضان لا يعنى بتفصيل القول فى دلالة كتاب " معالم فى الطريق " إلا أنه يرى أن انقلاباً خطيراً فى فكر جماعة الإخوان المسلمين قد حدث بظهور أيديولوجية إسلامية جديدة متكاملة (٩ ، ص ٣١٧)

ممثلة فى هذا الكتاب .

وبالنظر إلى أن " معالم فى الطريق " يمثل أيديولوجية التصدى ل " الطاغوت " ، و " الجاهلية " ، فإن المحققين العصريين كانوا يسألون (٦) أعضاء حركة الإخوان المسلمين المعتقلين عن قراءتهم للكتاب . تقول زينب الغزالى إذا أردتم أن تعرفوا لماذا حكم على سيد قطب بالإعدام ، فاقـــرأوا " المعالـم " (٢ ، ص ١٨٥) . ويذكر د. مهدى فضل الله أن محمد على الضناوى يذهب إلى القول بأن محاكمة سيد قطب استندت إلى مقتطفات من كتابه " معالـم فى الطريق (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥٣) . وفى اعتقاد صلاح الخالدى أن هذا الكتاب هو الذى عجّل فى إصدار حكم الإعدام على صاحبه ، وجعله الطغاة من بين حيثيات الحكم " (١ ، ص ٢٤٨) . وجدير بالذكر ، فى هذا الخصوص ، أن صلاح الخالدى ينقل عن دراسة أعدها د. عبد الله عزام أن تلاميذ سيد قطب وإخوانه كانوا يرجونه " ألا يطبع المعالم حفاظاً على حياته . فيرفض قائلاً : " لا بد أن يتم البـــــلاغ " (المرجع السابق ، ص ٢٤٩) .

والسؤال الذى يلح على الذهن ، فى ضوء ما أسلفنـاه هو : ما هى الأفكار الرئيسيـــة التى تضمنها كتاب " معالم فى الطريق " ؟

أقول ، بادىء ذى بدء ، إن أهم فكرة فى الكتاب المذكور هى فكرة " الجاهلية " . ومن الثابت أن هذه الفكرة بدأت تشغل بال سيد قطب فى كتبه الصادرة منذ عام ١٩٥١ . وفى اعتقاد البعض أن أبا الحسن الندوى (٧) هو أول من استخدم هذا المفهوم . ويذهب الدكتور مهدى فضل الله إلى الظن بأن سيد قطب " مدين بهذا المفهوم لأبـــى الحسن النـــدوى (٥ ، ص ١٢٩) . ومما يؤيد ما ذهب إليه الدكتور مهدى فضل الله قول سيد قطب فى المقدمة التى كتبها لكتاب أبى الحسن الندوى " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " : " ولعله مما يلفت النظر تعبير المؤلف دائماً عن النكسة التى حاقت بالبشرية كلها منذ أن عجز المسلمون بكلمة " الجاهلية " (١٣ ، ص ١٥) . ويردف قائلاً إن " الجاهلية " تعبير دقيق الدلالة على فهم الندوى للفارق الأصيل بين روح الإسلام ، والروح المادى الذى سيطر على العالم قبله ، ويسيطر عليه اليوم .

ويرى الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب أخذ من الندوى (٨) فكرة الجاهلية " وامتد بها إلى العالم كله " (١٠ ، ص ٦١) . ومهما يكن من أمر ، فإن فكرة الجاهلية تعد فكرة مركزية فى كتاب " معالم فى الطريق " . والذى ينبغى ذكره ، فى هذا السياق ، إن سيد قطب يتجاهل تماماً تنوع المجتمعات البشرية ، والتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التى سادت هنا وهناك على مدى التاريخ ، مكتفياً بالإقرار بمجتمعين لا أكثر هما المجتمع الإسلامى والمجتمع الجاهلى ، وذلك بالاستناد - على حد زعمه - إلى الإسلام - . ومعنى ذلك أن المعيار الذى يعتمده للتمييز بين المجتمعات - على تنوعها الشديد - هو المعيار الدينى الإسلامى فحسب . والواقع أن المجتمعات لا تختلف عن بعضها البعض من ناحية الدين ، وتطبيق الشريعة ، رغم أن الدين يمكن أن يكون أحد العناصر التى يُستند إليها فى التمييز بين هذا المجتمع وذاك . والزعم بأن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات .. " مجتمع إسلامى ، ومجتمع جاهلـى " (١٤ ، ص ١٠٥) هو مجرد وجهة نظر . وغنى عن القول إن وجهة النظر هذه تتسم بالتبسيط الشديد ، فضلاً عن أنها لا تأخذ بعين الحسبان تاريخ المجتمعات البشرية . ولا يكتفى سيد قطب بالإقرار بوجود هذين النوعين من المجتمعات فحسب ، بل يذهب إلى أن المجتمع الإسلامى هو " وحـــده " المجتمع المتحضر " ، والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة ! " (المرجع السابق ، ص ١٠٦) .

وكما لا يصح التمييز بين مجتمع وآخر على أساس دينى فحسب ، لا يصح كذلك اعتبار كل مجتمع إسلامى متحضراً وكل مجتمع غير إسلامى متخلفاً . فالتقدم والتخلف مفهومان لا يتحددان بالدين لأنهما مفهومان مركبان وشموليان . والتاريخ ملىء بالشواهد والأدلة التى تؤيد القول بأن كل مجتمع إسلامى متحضر وكل مجتمع غير إسلامى متخلف . وهنا لا بد من الإضافة ، بأن كل المجتمعات القائمة اليوم هى ، فى نظر سيد قطب ، مجتمعات جاهلية ، تدخل فيها " المجتمعـات الشيوعية " و " المجتمعات الوثنية " و " المجتمعات اليهـودية والنصرانية " و " المجتمعات التى تزعم أنها مسلمة " .

والخلاصة أن العالم كله ، فى رأيـــه ، يعيش اليوم فى " جاهلية (٩) " كالجاهلية التى عاصرها الإسلام أو أظلم . وهنا نتساءل : ما هى الجاهلية ؟

الجاهلية تقوم ، فى نظره ، على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية .. وهى الحاكمية . إنها تسند الحاكمية إلى البشر ، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً .. وينشأ ، فى اعتقاده ، عن هذا الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، اعتداء على عباد الله .

والأمر اللافت للنظر أن سيد قطب لا يقبل ، باسم

الإسلام ، " أنصاف الحلول مع الجاهلية " (المرجع السابق ، ص ١٤٩) ، لا من ناحية التصور ، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور ، لأنه وهذه الجاهلية على " مفرق الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . وإذ يؤكد رفضه الشديد لأنصاف الحلول يقول : إمّا إسلام وإمّا جاهلية . واستناداً إلى هذا الرفض ، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية . ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية في بعض الخطوات ، لأننا حين نسيرها خطوة بخطوة ، فإننا " نفقد المنهج كله ونفقد الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . كما أنه لن يكون بمقاطعتها والانزواء عنها والانعزال في الوقت الراهن . إن الوظيفة الأولى تؤدى ، في نظره ، بـ " المخالطة مع التميز ، والأخذ والعطاء مع الترفع ، والصدع بالحق في مودة ، والاستعلاء بالإيمان في تواضع " (المرجع السابق ، ص ١٦١) .

وبالنظر إلى أن الوظيفة الأولى هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية ، فإن المهمة الأولى ، في رأى سيد قطب، هي أن " نغير من أنفسنا لنغيّر المجتمع الجاهلي من أساسه " (المرجع السابق ، ص ١٩) .

وهكذا أصبحت كل المجتمعات ، دون تخصيص ، أو تمييز بينها ، مجتمعات جاهلية ، لأن المجتمع ، في نظره ، يكون إمّا إسلامياً وإمّا جاهلياً . ومن المعلوم أن سيد قطب لا يقر بوجود أى مجتمع إسلامى في الوقت الراهن . ومن أوجه النقد التى تُوجه لسيد قطب ، فيما يتعلق باعتباره المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية ، أنه يجر الحكم الذى صدر في شأن غير المسلمين على المسلمين كذلك . وتلك ، في رأى الدكتور أحمد محمد خلف الله ، خطيئة لا تغتفر (١٠ ، ص ٨٨) . ويدلّل الدكتور محمد أحمد خلف الله على رأيه بأن المجتمع في مصر من الموحدين ، والحكومة في مصر تدين بالإسلام . ويذهب الدكتور محمد عمارة إلى الرأى نفسه ، من حيث الجوهر ؛ فيقول إن خطأ الحكم على مجتمعاتنا المعاصرة مرده إلى أن أصحابه لم يميزوا بين كون القيم الجاهلية هى " الشذوذ " وليست " القاعدة " (١٥ ، ص ٩٢) . وفي اعتقاد الدكتور محمد رضا محرم أن محنة الأبيض والأسود ، دون غيرهما من الألوان ، في مجتمعات المسلمين المعاصرة ، هي التى " أفرزت تيارات وجماعات تحتكرلنفسها صفات العلم والإسلامية ، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل الجاهلية ، وتصم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلى .. " (١٦ ، ص ٩٤ ـ ٩٥) . إن الإقرار بوجود نوعين من المجتمعات أحدهما إسلامى والثانى جاهلى ، من ناحية ، وعدم الاعتراف بوجود أى مجتمع إسلامى ، من ناحية أخرى ، أفضيا بسيد قطب إلى اعتبار مجتمعات المسلمين وغير المسلمين مجتمعات جاهلية ، وبالتالى لم يعد يلاحظ وجود أى فوارق بين المجتمعات يمكن أن تقوم على أسس أخرى . ومعنى ذلك أن سيد قطب تحول من داعية إلى قاض يحكم على المجتمعات كلها دون استثناء . زد على ذلك أن معياره في إصدار الحكم لا يكفى للقيام بذلك ، لأنه معيار دينى فضلاً عن أنه يتسم بالتبسيط الشديد كما سبق أن قلنا .

أما الفكرة الرئيسية الأخرى التي يتضمنها كتاب " معالم في الطريق " ، فهى فكرة الحاكمية . وهنا نتساءل : ماذا يقصد سيد قطب بالحاكمية ؟ يميّز سيد قطب بين مجتمع وآخر ، بين مملكة وأخرى ، على أساس الحاكمية فيها . فإن كانت الحاكمية فيها لله وحده ، فالمجتمع إسلامى . وإن كانت الحاكمية للبشر ، فإن المجتمع جاهلى . وحين تكون الحاكمية العليا لله وحده الذى هو " مصدر السلطات " لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أى من البشر ... " (١٤ ، ص ٩٥) ، تكون هذه هي " الصورة الوحيدة التى يتحررفيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر .. وتكون هذه هي " الحضارة الإنسانية " .. " (المرجع السابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨) ولن تقوم مملكة الله في الأرض إلا بتحطيم مملكة الشر .

وجدير بالذكر في هذا السياق ، أن نقول إن دعوة سيد قطب إلى القضاء على مملكة البشر تستند ، في المقام الأول ، إلى التقليل من شأن البشر من حيث قدراتهم وإمكاناتهم ، ذلك لأنهم قاصرون ، عاجزون ، فهم لا يملكون ، في نظره ، أن يدركوا جمع السنن الكونية ، ولا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام ، ولا حتى بهذا الذى يحكم فطرتهم ذاتها ويخضعهم له . وبناء على ذلك فإنهم " لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاماً يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون ، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضمرة وحياتهم الظاهرة " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويخلص سيد قطب إلى أن مناهج البشر كلها قاصرة هزيلة . ولا يستطيع البشر شيئاً سوى إقامة مملكة الله . إنهم ، باختصار شديد ، لا يملكون التشريع ، إنما يملكون التنفيذ فحسب . ومعنى ذلك أن عقل الإنسان محدود ، قاصر . ومثل هذا التقليل من شأن البشر هو الذى يحتم على الدكتور فؤاد زكريا وغيره من المفكرين والدارسين القول بأن الحكم الدينى يفرض على الإنسان " وصاية منذ بادى الأمر ، بحجة أنه قاصر " . وهكذا يظل هذا " القاصر " عاجزاً عن الوصول إلى مرحلة النضج ، مادام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه "

(١٧ ، ص ٣٤) . ومن أوجه النقد الأخرى التى توجه إلى فكرة الحاكمية لله أن هذه الحاكمية لا يجوز أن تعنى ، فى نظر الدكتور محمد عمارة ، تجريد الإنسان من السلطة والحكم فى ميدان خلافته ونيابته عن الله : سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران . ورغم اعتقاد بعض الدارسين فى أن سيد قطب الذى يستخدم تعبير " الحاكمية العليا " قد استفاده من مؤلفات المودودى ، إلا أن الدكتور رضوان السيّد يرى أن نظرية الحاكمية " بدت انتقاماً فكرياً من عبد الناصر ونظامه " (٦ ، ص ١٥٥) . ويفسر ذلك بقوله إن تجربة السجن ، والتعذيب القاسى ، وليالى التحقيق الطويلة ، وانعدام الأمل ، وانتظار المذبحة فى كل لحظة ، مثلت الظروف التى فرضت على سيد قطب والمجموعة التى حولـــه هذه النظرية .

إن التقليل من قدرة البشر على إقامة مملكة لهم لا تكـــون " جاهلية " ، وعدم الثقة فى عقولهم فى مجال التشريع ، أدياً إلى أن يعتبر سيد قطب حكم البشـر طاغوتاً . وفى اعتقادى أن عبد الناصر كان ، فى نظر سيد قطب والإخوان المسلمين ، أكبر طاغوت ، الأمر الذى يفسر ما ذهب إليه الدكتور رضـــوان السيد .

ومن الثابت أن لكتاب " معالم فى الطريق " عامة ، ولفكرتى الجاهلية والحاكمية خاصة ، تأثيراً كبيراً فى أوساط إسلامية عديدة . وتدلل على ذلك يقول الدكتور عبد العظيم رمضان الذى مفاده أن المجتمع الإسلامى المحيط بالإخوان المسلمين أصبح ، بصدور كتاب " معالم فى الطريـــــق " " مجتمعاً جاهلياً " وهذا هـــو أساس فكرة التكفير (٩ ، ص ٣١٦) .

وأزيد على ما تقدم فأقول إن نبيل عبد الفتاح يرى أن فكرتى الجاهلية والحاكمية لدى سيد قطب والمودودى ، إضافة إلى مفاهيم وتفسيرات تجد جذورها فى الفكر الأباضى والأزارقى والخوارجى ، شكلت " فكرية الحركة المسمـــــاة بـ (جماعة المسلمون) (١٠) التى تصادمت مع النظام السياسى المصرى ، وتصدى لها " (٨ ، ص ٤٥) . ولكى تكتمل الصورة ينبغى أن نشير إلى أن دعوة سيد قطب إلى التصدى للجاهلية ومملكة البشر أى عملية البعث الإسلامى لا بد لهـــا ، لكى تبدأ ، من طليعة تمضى ، فى خضم الجاهلية ، وهى " تزاول نوعاً من العزلة من جانب ، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة ... " (١٤ ، ص ٩) .

ولا غنى لهذه الطليعة التى تعزم هذه العزمـــــة عن " معالم فى الطريق " ، تعرف منها طبيعة دورها ، وحقيقة وظيفتها وصلب غايتها ، ونقطة البدء فى الرحلة الطويلة .. كما تعرف منها طبيعة موقعها من الجاهلية ... أين تلتقى مع الناس وأين تفترق ؟ ما خصائصها هى وما خصائص الجاهلية ؟ كيف تخاطب أهل الجاهلية بلغة الإسلام وفيم تخاطبها ؟ هذه المعالم لا بد أن تقام ، فى رأيه ، من القرآن المصدر الأول للعقيدة .. ومن توجيهاته الأساسية ، ومن التصور الذى أنشأه فى نفوس الصفوة المختارة ، التى صنع الله بها فى الأرض ما شاء أن يصنع . ويقول سيد قطب إنه كتب كتاب " معالم فى الطريق " لهذه الطليعة المرجوة المرتقبة . وهذه المعالم التى تمثل المجموعة الأولى . كان يرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعـات من " المعالم " بيد أن إعدامه حال دون تحقيق ما أراد .

ويؤكد سيد قطب أن العقيدة الإسلامية تحب أن تتمثل فى نفوس حية ، وفى تنظيم واقعى . وفى تجمع عضوى ، وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها ، كما تتفاعل مع الجاهلية الراسبة فى نفوس أصحابها ، بوصفهم كانوا من أهـــــل الجاهلية ... " (١٤ ، ص ٤٠) .

وينبغى ، قبل التفكير فى إقامة نظام اجتماعى إسلامى ، وإقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام ، أن يتجه الاهتمام أولاً إلى تخليص ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله ، وأن يتجمع هؤلاء الأفراد فى جماعة مسلمة . وهذه الجماعة هى التى ينشأ منها المجتمع المسلم .

وحين يبلغ المؤمنون بالعقيدة ثلاثة نفر ، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : " أنتم الآن مجتمع ، مجتمع إسلامـــى مستقل ، منفصل عن المجتمع الجاهلى " ، " وهنا يكون المجتمع الإسلامى قد وجد (فعلاً) ! " (١٤ ، ص ١١٨) .

وخلاصة الأمر عند سيد قطب أن الإسلام لا يملك أن يؤدى دوره إلا أن يتمثل فى مجتمع ، فى أمة ، فى حياة مشهودة . لذلك لا بد من " إعادة وجود " هذه الأمة ، التى انقطـع وجودها ، منذ قرون ، من " بعث " لتلك الأمة .

وجدير بالذكر أن سيد قطب لا يطرح برنامجـاً ، محدد المعالم ، وواضح القسمات ، ولا يصوغ نظرية متكاملة ، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بعث الأمة . فالدين ، فى رأيه ، لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلاً ، فى مجتمع يعترف ابتداء بحاكمية الله وحده .. وعندما يقوم هذا المجتمع فعلاً ، عندئذ فقط ، يبدأ الدين فى تقرير النظم وفى سن الشرائع لقوم مستسلمين للنظم والشرائع " (المرجـــع السابق ،

ص ٣٣) . ومن أوجه النقد التى توجه إلى ما تقدم أن سيد قطب يطلب منا ، فى رأى صلاح عيسى ، أن نتبعه فى تحطيم الجاهليـــة " دون أن نسأله برنامجاً أو نظرية أو اجتهـاداً .. دون أن نناقشه " (١٩ ، ص ١٧) . ويشاطر الدكتور فؤاد زكريا الرأي السابق ، فيقول إن دعـوات الجماعات الإسلامية ، بما فيها دعوة الإخوان المسلمين ، تفتقر إلى " برنامج اجتماعى واضـــح المعالم " (١٧ ، ص ٢٧) . وفى اعتقاده أنه لا مهرب لأى مذهب جماهيرى ، فى عصرنا الحاضر ، من أن يحدد ، بوضوح ، برنامجه للخروج بالمجتمع من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد . يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى أن إعلان العودة إلى الدين لن يحل " بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والعـــلاقات الدولية " (المرجع السابق ، ص ٣٧) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن سيد قطب يعتقد بأن الأمة المسلمة هى " شعب الله المختار " (١٤ ، ص ١٤٦) . ويردف قائلاً إن الدعوة الإسلامية خرجّت جيل الصحابة - جيلاً مميزاً فى تاريخ الإسلام كلـه وفى تاريخ البشرية جميعها . وكان النبع الأول الذى استقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن وحده . فكان له فى التاريخ ذلك الشأن الفريد . وعندما صبت فى هذا النبـــع " فلسفة الإغريق ومنطقهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضـــــارات والثقافات " (المرجع الاسبق ، ص ١٤) ، اختلطت الينابيع - واختلط هذا كله بتفسير القرآن ، وعلم الكلام ، كما اختلط بالفقه والأصول ذلك الجيل ، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . وكان اختـلاط النبـــع الأول " عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البيّن بين الأجيال وذلك الجيل المميز الفريد " (المرجع السابق ، الصفحـــة نفسها) .

أما العامل الأساسى الثانى فهو اختلاف منهج التلقى عما عليه فى ذلك الجيل الفريد . فقد كان هذا الجيل يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله ليعمل به فور سماعه ، كما يتلقى الجندى فى الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيـــه (المرجـــع السابق ، ص ١٥) .

إذن منهج التلقى للتنفيذ والعمل هو الذى صنع الجيل الأول . أما منهج التلقى للدراسة والمتاع العقلى فهو الذى خرّج الأجيال التى تليه .

وهناك عامل ثالث يتمثّل فى أن الرجل كان حين يدخل فى الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه فى الجاهلية ، ويبدأ عهداً جديداً ، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التى عاشها فى السابق . " كانت هناك عزلة (١١) شعورية كاملة بين ماضى المسلم فى جاهليته وحاضره فى إسلامه ، تنشأ عنها عزلة كاملة فى صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية ، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلاميـــــة " (المرجع السابق ، ص ١٧) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب عدو لدود لتفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات والحضارات الأخرى ، مع أن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كان نتيجة لتفاعل مجموعة من الشعوب والثقافات العديدة . وهذا العداء يمثل دعوة صريحة إلى " الاعتكاف الحضارى " . ومثل هذه الدعوة تفضى فى نظر الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، إلى الانتحار الحضارى " لأنها تعـــزل أصحابها ... وتضعهم خارج دائرة الحركة والصراع ، وهى وحدها الدائرة التى تحتاج إلى جهد المسلمين وإلى معالم حضارتهم " (١٨ ، ص ١٩٦) . زد على ذلك أن سيد قطب يعتقد أن " الاستسلام ابتداء هو مقتضى الإيمان " ، وتلقى القرآن يشبه " تلقى الجندى فى الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيه " (١٤ ، ص ١٥) . معنى ذلك أن المؤمن لا ينبغى ، فى نظر سيد قطب ، أن يعمل عقله ، ولا يحتاج إلى الإقناع . بل عليه التنفيذ الفوري كالجندى ، عليه الامتثال والطاعة . والحق ، فى رأيى ، أن علاقة المؤمن بالإيمان لا يجوز أن تكون كعلاقة الجندى بقائده . " فليس للجندى أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه ، إذا أخطأ ، أن يعتـــــزل " (١٧ ، ص ٣٤) .

ومن الأفكار الرئيسية التى يتضمنها كتاب " معالم فى الطريق " أن سيد قطب لا يقصر دعوته إلىَ " البعث " فـــى " الرقعة الإسلامية " بل يدعو ، بعد تحقيق هذا البعث ، فى الرقعة المذكورة ، إلى " تسلم قيادة البشرية " عاجلاً أم آجلاً .

ويسوّغ دعوته السالفة بأن وظيفة الإســلام تتمثّل فـــى " إقصاء الجاهلية من قيـــادة البشريـــــــة " (١٤ ، ص ١٥١) . وفى اعتقاده الجازم أن هذه الجاهلية قد أوشكت أن تفقد مسوغات وجودها واستمرارها وبالتالى لا بد من قيادة جديدة للبشرية . فالبشرية اليوم تقف ، فى رأيه ، على " حافة الهاوية " . زد على ذلك أن " قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال " . والمصير الذى آلت إليه البشرية مرده ، فى نظره ، إلى أن النظام الغربى (الاشتراكى والرأسمالى معاً) قد انتهى دوره ، لأنه

أفلس فى عالم " القيم " ، ولم يعد يملك رصيداً منها يسمح له بالقيادة .

إن مسوّغات تسلم قيادة البشرية تكمن فى أن النهضة العلميّة التى وصلت إلى ذروتها ، قد أدت دورها ، كذلك أدت " الوطنية " و " القومية " والتجمعات الإقليمية عامة دورها . كما أن الأنظمة الفردية والجماعية فشلت ، فى رأيه ، فى نهاية المطاف .

هكذا يرى سيد قطب عالم اليوم ، إنه عالم مفلس أدى دوره ، ولا يستطيع أن يقود البشرية . ورغم اعتراف سيد قطب بأن العبقرية الأوروبية أبدعت فى المجال المادى ، وحققت رصيداً ضخماً من " العلم " و " الثقافة " و " الأنظمة " و " الإنتاج المادى " لا يجوز التفريط فيه بسهولة ، وبخاصة أن ما يسمى " العالم الإسلامى " يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة " ، فإن الإبداع المادى ، فى رأيه ، ليس المؤهل الذى يتقدم به لقيادة البشرية . فلا بد من إبقاء وتنمية الحضارة المادية ، من جهة ، وتزويد البشرية " بقيم جديدة جدّة كاملة ـ بالقياس إلى ما عرفته البشرية ، وبمنهج أصيل وإيجابى وواقعى فى الوقت ذاته " (المرجع السابق ، ص ٤) . والمؤهل لذلك هو الإسلام ، أو بعبارة أخرى لسيد قطب " العقيدة " و " المنهج " ، وأن تتمثّل العقيدة والمنهج فى تجمع إنسانى أى فى مجتمع مسلم . ويتفرد المنهج الإسلامى ، فى رأيه ، بأن الناس جميعاً يعبدون الله وحده ، ويتلقون منه وحده ، ويخضعون له وحده . ويمثّل ذلك ، فى نظره ، التصور الجديد الذى يملك إعطاءه للبشرية ، وهذا هو الرصيد الذى لا تملكه البشرية .

يتضح ، مما تقدم ، أن موقف سيد قطب من الحضارة المعاصرة يتصف ، بنظر د. مهدى فضل الله ، بأنه " موقف متشدد وقاس " (٥ ، ص ٢١٢٢) كما أنه لا يكتفى بالدعوة إلى بعث المسلمين ، بل يريد تسلم قيادة البشرية بأسرها لتخليصها من الجاهلية . وإذا كان من حقه باعتباره مسلماً أن يدعو إلى بعث المسلمين ، فإن الدعوة إلى تسلم قيادة البشرية تبدو طموحاً يتعدى الممكن ، فضلاً عن تنافيه مع حق الشعوب فى تقرير مصيرها . وعلاوة على ما تقدم فإن سيد قطب ينطلق فى دعوته السالفة من الماضى ، ولا يأخذ ، بعين الاعتبار ، الحاضر الذى اختلف نوعياً عن ذلك الماضى .

وحرى بالإشارة أن د. محمد عابد الجابرى يعلق على ظاهرة التضخم على مستوى الطموح فى الخطاب النهوضى العربى الحديث والمعاصر ، التضخم الذى يربط النهضة بـ " قيادة الإنسانية " ، باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمى ، فيقول إن منطق التاريخ ، كما خبره العرب ، بالأمس وكما يرونه اليوم ، أى آلية التفكير عندهم المعتمدة على " قياس الغائب على الشاهد " ، يقضى أحد أمرين : " إما أن تكون سيّداً .. وإما أن تكون مسوداً " . وبما أنهم كانوا أسياداً فى الماضى فإن نفس " المنطق " يقرر " إن ما تم فى الماضى يمكن تحقيقه فى المستقبل " (١٢ ، ص ٢٢) .

ويردف د. الجابرى قائلاً إن السلفى يسكت عن عنصر يشكل أحد الشروط الموضوعية التى مكنت نهضة العرب بعد الإسلام من " قيادة العالم " . وهذا العنصر ، فى رأيه ، هو أن " حضور " النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية فى الماضى لم يكن ممكناً إلا مع " غياب " الآخر ... الفرس والروم معاً ، وذلك بانهيار الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية . وفيما يتعلق بالحاضر الراهن ، فى نظر د. الجابرى ، فإن " النهضة القيادية " المنشودة والمؤسسة ـ بواسطة القياس ـ على نهضة الماضى غير ممكنة التحقيق ، على مستوى الخطاب السلفى ، إلا بغياب " الآخر " الذى هو " الغرب " .

ويخلص د. الجابرى إلى أن ظاهرة التبشير بـ " سقوط الغرب " التى تشكّل أحد العناصر الأساسية فى الخطاب النهوضى العربى الحديث والمعاصر " يمليه الشعور الدفين والمقموع باستحالة " النهضة القيادية " العربية الإسلامية مع " حضور " الغرب كنهضة قائمة ، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب " (المرجع السابق ، ص ٣٠) .

وجدير بالذكر أن سيد قطب يدعو إلى استخدام العنف من أجل تحرير البشرية من الجاهلية وتسلم قيادتها . ومهما قدّم سيد قطب من مسوّغات لذلك ، فإن دعوته تعنى ، بصريح العبارة ، ومنتهى الوضوح ، التدخل فى شئون الشعوب والأمم الأخرى ، وفرض النظام الذى يروق له عليها ، وذلك باستخدام القوة . يقول سيد قطب إنها سذاجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير النوع الإنسانى فى كل أرض .. ثم تقف أمام العقبات فى وجه هذه الدعوة تجاهدها باللسان والبيان . فلا بد من إزالة هذه العقبات " أولاً بالقوة " (١٤ ، ص ٦٦) . ويفصّل سيد قطب القول فى ذلك ، فيؤكد أن الإسلام يهدف ، ابتداء ، إلى إزالة الأنظمة والحكومات التى تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر . ويعتقد سيد قطب اعتقاداً جازماً بأن الإسلام ذو طبيعة هجومية ، نافياً عنه ، فى الوقت نفسه ، الطابع الدفاعى . والذى يدرك طبيعة الإسلام يدرك معها ، فى رأيه ، حتمية الانطلاق الحركى له " فى صورة الجهاد بالسيف ـ إلى جانب

الجهاد بالبيان ـ ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعيـــة " (المرجع السابق ، ص ٦٤) . ولهذا الجهاد ، فى نظره ، وسائلـه المكافئة لكل جوانب الواقع البشرى ، ومراحله المحددة ، كما أن لكل مرحلة وسائلها المتجددة . أما مسوّغ الجهاد ، فى نظره ، فهو أن " البيان " إذا كان يواجه العقائد والتصورات ، فإن " الحركة " ، أى الجهاد بالسيف ، تواجه العقبات المادية الأخرى ـ وفى مقدمتها السلطان السياسى . ويردف قائلاً إن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها . ويؤكد أن العلاقات بين المجتمع المسلم وسائر المجتمعات الأخرى تقوم على أساس أن الإسلام لله هو الأصل العالمى الذى على البشرية كلها أن تفىء إليه أو أن تسالمه بجملتها فلا تقف لدعوته بأى حائل من نظام سياسى ، أو قوة مادية . ويلخّص دعوته إلى تسلم قيادة البشرية قائلاً إن عقبات مادية من سلطة الدولة ونظام المجتمع ، وأوضاع البيئة تقوم فى وجه الانطلاق بالمذهب الإلهى . " وهذه كلها هى التى ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة " (المرجع السابق ، ص ٧٦) . ويعتبر سيد قطب أن " من حق الإســـلام " أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، مؤكداً أن الإسلام لا يمكن أن يقف عند حدود جغرافية ، ولا أن ينزوى داخل حدود عنصرية ، وإذا كف الله أيدى الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد ، فهذه ، برأيه " مسألة خطة لا مسألة مبدأ ، مسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة " (المرجع السابق ، ص ٨٢) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب يدعو إلى إزالة الجاهلية التى تسود العالم كله بالقوة ، ويعتبر هذه الدعوة حقة ولا بد من تحقيقها . وفى اعتقاد العديد من الباحثين والمفكرين أن الدعوة إلى استخدام العنف تنفر الشعوب من الإسلام . يقول الدكتور محمد عمارة : " إن شن الحرب على الحكومات الأخرى ـ حتى لو حلمنا وتخيلنا إمكانه ـ سيجلب على الإسلام وأهله ودولته عداء شعوب تلك الحكومات ـ الأمر الذى سيباعد بينها وبين سبل التفكير فى الإقبـال على عقائد الإســـلام " (١٥ ، ص ٤٤٢) .

وحرى بالإشارة أن الدكتور عمارة لا يرفض استخدام العنف فى الدعوة إلى الإسلام ، بل يدعو إلى أن يكون الإبداع والعطاء الحضارى والتنافس فى سبيل التقدم الإنسانى هى معايير الترجيح بين النماذج الحضارية ، كما هو الحال بين الشرائع والأديان . وفى رأى عبد الخالق محجوب أن المكتشفات العلمية جعلت من المستحيل سيادة نظام اجتماعى أو عقيدى عن طريق الغزو والغلبة ، كما أن العالم ، فى نظره ، فى غنى عن ذلك إذ إن المطبعـــــة وأدوات النشر

الأخرى قدّمت لدعاة الفكر والعقيدة أداة ناجعة لتصل أفكارهم إلى كل أرجاء المعمورة ، وهى الوسيلة التى تحقق فى عالم اليوم اختيار المناهج الفكرية ، والتى تغير العقيدة وتخلق الجو السليم لحكمة الإسلام الكبرى : " لا إكراه فى الدين " . (١١ ، ص ٧١) .

ويخلص عبد الخالق محجوب إلى أن صراع العقائد لا يجســد " منفذاً فى الغلبة والتعصب والسيادة " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

وإذا كان رأى الدكتور محمد عمارة وعبد الخالق محجوب لا يعد حجة فى نظر البعض ، فإن الرأى الذى يتبناه الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت يُعتبر ، فى اعتقاد الكثيرين من المسلمين ، حجة قوية فى رفض استخدام العنف . يقول الشيخ محمود شلتوت : " كان السلم هو الحالة الأصلية التى تهيء للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهـــم عن دعوته وأهله ، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل .. " (نقلاً عن : ١٦ ، ص ١٢٧) . وفى موضع آخر يعزّز الشيـخ شلتوت رأيه ، فيقـــــول إن " الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة فى الدين تبيح العداوة والبغضاء ، وتمنع المسالمة والتعاون على شئون الحياة العامة

فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة " (نقلاً عن : المرجع السابق ، ص ١٢٨) .

* * * * * * *

حاولت ، فى ما تقدم ، أن أتناول بعض أهم الأفكار التى تضمنها كتاب " معالم فى الطريق " . وقد تبين لى أن سيد قطب يفهم الإسلام على نحو خاص . ولا يخفى على القارىء الجاد أن هذا الفهم لا يخاطب العقل فى القرن العشرين ولا سيما عقل المسلمين ، على الرغم من أن القرآن والحديث يدعوان بإلحاح إلى إعمال العقل . زد على ذلك أن سيد قطب يحكم على التجربة الإنسانية كلها بالفشل ، ويزعم أنها تجربة جاهلية من منطلق أن مناهج البشر هزيلة وقاصرة . ومن المؤكد أن التجربة الإنسانية لا تخلو من العيوب والسلبيات ، لكن ذلك ليس مسوغاً لاعتبارها جاهلية ، وزرع الشك فى قدرات الناس على إقامة أنظمة تخضع باستمرار للمراجعة والتصحيح . إن الانطلاق من أن المجتمع ينبغى أن يقوم على تصور محدد فحسب ، وإذا ما قام على تصور آخر ، فإنه يعد جاهلياً ، إنما يحصر الإنسان فى رؤية الأمور على النحو الآتى : إما أبيض وإما أسود . وهكذا يصنّف سيد قطب كل مجتمع بأنه مسلم أو جاهلى ، متحضر أو متخلف ، الأمر الذى يؤدى إلى نفى تنوع المجتمعات وتعددها .

وعلاوة على ما تقدم ،فإن سيد قطب يريد إحياء إحدى صور الماضى ، ويلح على أن هذه الصورة هى الوحيدة التى تصلح لنا وللبشرية بأسرها ، وبالتالى تشكل إطاره المرجعى الوحيد الذى لا يتغير ولا يتبدل . وجدير بالذكر أن الوصف الذى يقدمه الدكتور محمد الجابرى للسلفى يصدق بالتمام على سيد قطب .

يقول الدكتور محمد الجابرى إن السلفى عندما يقرر أن العرب والمسلمين عامة لن يُنهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس ، فهو يفكر فى النهضة داخل مجال خاص ، داخل منظومة مغلقة هى تلك التى يقدمها له النموذج الحضارى العربى الإسلامى فى القرون الوسطى والتى تشكل إطاره المرجعى الوحيد .. " (١٢ ، ص ٢٩) .

زد على ذلك أن اعتبار الأوضاع القائمة فى العالم كله جاهلية ، ولا خـلاص من الأوضاع إلا بإحياء إحدى صور الماضى ، لا يحل المشكلات المعقدة التى تواجه البشرية وأخص بالذكر ، هنا ، العرب والمسلمين . فلا بد من الاهتـداء إلى طريق جديد يقوم على تمثل الماضى واستلهـامه ، ويأخـذ أصحابها بعين الحسبان الزمان والمكان معاً ، الحاضر والمستقبل على حد سواء . ومثل هذا الطريق مرفوض ، فى " معالم فى الطريق " ، جملة وتفصيلاً

مراجع البحث

١ ـ صلاح عبد الفتاح الخالدى ، دراسات حول سيد قطب وفكره (١) ، سيد قطب الشهيد الحى ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .

٢ ـ زينب الغزالى ، أيام من حياتى ، دار الشـروق ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٣ .

٣ ـ محمد توفيق بركات ، سيد قطب ، خلاصة حياته ، منهجه فى الحركة ، النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت (لا ذكر لزمان نشره) .

٤ ـ ابراهيم بن عبد الرحمن البليهى ، سيد قطب وتراثه الأدبى والفكرى ، الرياض ، بحث قدم لكلية الشريعة بالرياض فى العام الدراسى ١٣٩٠ ـ ١٣٩١ هـ .

٥ ـ الدكتور مهدى فضل الله ، مع سيد قطب فى فكره السياسى والدينى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .

٦ ـ الدكتور رضوان السيِّد ، الإسلام المعاصر ـ نظرات فى الحاضر والمستقبل ، دار العلوم العربية ، بيروت ، الطبعـة الأولى ، ١٩٨٦ .

٧ ـ الدكتور محمد جابر الأنصارى ، تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ ، الكويت ، نوفمبـــــر (تشرين الثانى) ١٩٨٠ . (صدر فى سلسلـة عالـم المعرفة) .

٨ ـ نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيـف ـ صـراع الدين والدولة فى مصر ، الناشـر مكتبة مدبـولـى ، القاهـرة ، ١٩٨٤ .

٩ ـ الدكتور عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيـم السرى ، مطابع روزاليوسف ، القاهرة (لا ذكر لتاريخ نشره) .

١٠ ـ الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله والدكتور محمد أحمد خلف الله وآخرون ، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربيـــة ، بيروت ، الطبعـة الأولى ، آب / أغسطس ١٩٨٧ .

١١ ـ عبد الخالق محجوب ، أفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين ، دار الفكر الاشتراكى ، الخرطوم ، يناير ١٩٦٨ .

١٢ ـ الدكتور محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربى ـ الدار البيضاء ، دار الطليعة ـ بيروت ، الطبعة الأولى ، أيار (مايـــو) ١٩٨٢ .

١٣ ـ أبو الحسن على الحسنى الندوى ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، مطبعة المدنى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٩ .

١٤ ـ سيد قطب ، معالم فى الطريق ، دار الشروق (لا ذكر لزمان ومكان نشره) .

١٥ ـ الدكتور محمد عماره ، أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ .

١٦ ـ الدكتور محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسى الإسلامى ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ـ باريس ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .

١٧ ـ الدكتور فؤاد زكريا ، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

١٨ ـ الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، حوار .. لا مواجهة ـ دراسات حول الإســلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ١٥ أبريل ١٩٨٥ م .

١٩ ـ ريتشارد ب. ميشيل ، ترجمة عبد السلام رضوان ، تقديم صلاح عيسى ، الإخوان المسلمين ، دار القلم ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ .

هوامش داخلية :

١) الرواد ، في رأي صلاح الخالدي ، قليلون في تاريخ البشرية

٢) يؤكد نبيل عبد الفتاح أن جماعة التكفير والهجرة نشأت من جذور الفكرة الانقلابية لدى سيد قطب والمودودي ومن خلال الحوار الذي تم بين بعض الأفراد داخل حركة جماعة الإخـوان المسلمين وبين الهضيبي (٨ ، ص ٤٤) .

٣) يعد الدكتور الجابري جمال الدين الأفغاني رائد السلفية في الفكر العربي الحديث .

٤) تذكر زينب الغزالي أن الهضيبي أعطاها ملازم الكتاب فحبست نفسها في حجرة بيته حتى فرغت مـن قراءته .

٥) هذا الكلام في أوائل السبعينيات .

٦) سُئلت ، على سبيل المثال ، زينب الغزالي عن ذلك.

٧) في كتابه " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " .

٨) يؤكد الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب تأثر بكتاب الندوي " ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين " إلى أبعد حد عندما كتب كتبه . ومن أشهر هذه الكتب ثلاثة أحدهـا هو " معالم في الطريق " .

٩) كل ما حولنا ، في رأيه ، جاهلية . تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليـدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم . حتى الكثير مما يحسب ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً هو ، في نظر سيد قطب ، من صنع الجاهليـة كذلك .

١٠) يذكر نبيل عبد الفتاح أن هذه الجماعة تثير مخاوف عديدة لدى الأقباط في مصر .

١١) لا تعني العزلة عدم التعامل بالمعنى المطلـق للكلمة ، ذلك لأن العزلـة الشعورية شيء " والتعامل اليومي شيء آخـــر " (المرجـع نفســه ، ص ١٧) . ويدلل سيد قطب على ذلك بأن المسلم كان يأخذ من بعض المشركين ويعطـي في التجارة والتعامل اليومي .



الخطاب الدينى المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية

د . نصر حامد أبو زيد

تعتمد هذه الدراسة مجمل الخطاب الدينى موضوعاً لها ، وذلك دون الأخذ فى الاعتبار تلك التفرقة - المستقرة إعلامياً - بين " المعتدل " و " المتطرف " فى هذا الخطاب . والحقيقة أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق فى الدرجة لا فى النوع . والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تغايراً أو اختلافاً ، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات ، بينهما . ويتجلى التطابق فى اعتماد نمطى الخطاب على عناصر أساسية ثابتة فى بنية الخطاب الدينى بشكل عام ، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة . فى القلب من هذه العناصر عنصران جوهريان ستتعرض لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما : " النص " و " الحاكمية " .

وكما يتطابق نمطا الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية ، يتطابقان كذلك من حيث الآليات التى يعتمدان عليها فى طرح المفاهيم وفى إقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان . وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته ، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله ، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهى وقصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التى توجد فى كل - أو معظم - وسائل هذا الخطاب وأدواته . وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب ، وهى تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الايديولوجى لهذا الخطاب ، وهو المستوى الذى يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة ، وبين " الفقهاء " و " الوعاظ " من جهة أخرى . هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلى :

١ - التوحيد بين " الفكر " و " الدين " وإلغاء المسافة بين " الذات " و " الموضوع " .

٢ - تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول أو علة أولى ، تستوى فى ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية .

٣ - الاعتماد على سُلطة " السلف " أو " التراث " وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهى نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية ، تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - فى كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية .

٤ - اليقين الذهنى والحسم الفكرى " القطعى " ، ورفض أى خلاف فكرى - من ثم - إلا إذا كان فى الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول .

٥ - إهدار البعد التاريخى وتجاهله ، ويتجلى هذا فى البكاء على الماضى الجميل يستوى فى ذلك العصر الذهبى للخلافة الرشيدية وعصر الخلافة التركية العثمانية .

ا

ومن الضرورى - قبل الدخول فى صلب موضوعنا وجوهره - أن نكشف عن بعض مظاهر التطابق بين تيارى الاعتدال والتطرف ، على مستوى المنطلقات الفكرية ، وذلك من

* د. نصر حامد أبو زيد : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - مصرى .

خـلال " الحوار " الإعلامى الذى بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمـن فى مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق . والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته سواء ما يذاع منها عبر الأثير أو ما ينشر فى الصحف ـ يدرك على الفور أنه حوار مستحيل ، إنه حوار الصم ، أو هو ـ فى بعض الأحوال ـ حوار بين " الصوت " و " الصدى " . فى إحدى هذه الحلقات تورط أستاذ جامعى ـ وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك ـ حين جابهه أحد أمراء الجماعات الإسلامية ، متسائلاً فى خبث عن معنى آيات الحاكمية الثلاث التى وردت فى سورة المائدة ، فرد الأستاذ قائلاً فى يقين وحسم قاطع : " نعم ، لا حاكمية إلا لله " رددها ثلاث مرات ، ثم أردف بعد تردد : " ولكن " ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان فى المجتمع المصرى .. وبلغ به الحماس فى تأكيد تدين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً جعله يزعم أنه يؤم مئات الطلاب فى مسجد الكلية ، ناسياً ـ غفر الله له ـ أن يوم الجمعة أجازة ، لا يسمح جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة . هذا مع افتراض أن للكلية ـ أى كلية ـ مسجداً يتسع لمئات الطلاب .

هناك إذن اتفاق وتطابق فى الإيمان بالمبدأ ـ مبدأ الحاكمية ـ ولذلك لم يتردد الأستاذ أو يتعلثم فى تقرير المبدأ ، إنما كان التردد والتعلثم فى تكفير المجتمع ، وما يتأسس عليه هذا التكفير من تكفير للسلطة السياسية وللحكام الذين يديرون شئون هذا المجتمع . ويتكرر نفس الموقف ـ أو ما يشبهه ـ فى طريقة صياغة البيان الذى أصدره مجموعة من علماء الدين مؤخراً ، بعد أحداث عين شمس الأخيرة . والذى يبدو لافتاً فى هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكثيرة التى تثيرها الجماعات الإسلامية فى خطابها : التكفير ، وتغيير المنكر باليد . أكد البيان فى القضية الأولى أنه لا يحق لإنسان أن يكفّر إنساناً غيره . وفى القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على ولى الأمر بالنسبة للمجتمع ، وعلى رب الأسرة فى حدود ولايته . (١) وقد وردت فى البيان عبارة شديدة الدلالة والخطورة فى نفس الوقت فيمـا يرتبط بمفهـوم " الحاكمية " ، كما أنها تعكس موقف العلماء من السلطة السياسية ، وهو الموقف الذى يمثل أساس الخـلاف مع " المتعارضين " . تقول هـذه العبارة : " إن المسئولين لا يردون على الله حكماً ، ولا ينكرون للإسلام مبدأ " ، وهى عبارة مراوغة ، تدين وتبرىء فى نفس الوقت . إنها ـ فى ظاهرها ـ تبرىء وهى من حيث هذا المظهر موجهـة للعامة ، أما من حيث حقيقة معناها ودلالتها فهى تدين . إن اعتماد العبارة فى صياغتها على النفى يوهم أنها تثبت ـ بطريق المخالفة ـ براءة الحكام مما تتهمهم به الجماعات الإسلامية .

لكن الحقيقة أن العبارة تنفى عن الحكام صفـة " الكفر " لتنسب إليهم ـ بهذه الصياغة ـ صفة " العصيان " مادامو لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه ، وهم فى نفس الوقت لا يطبقونها .

إن الخلاف بين " المعتدلين " و " المتطرفين " يكمن إذن فى " تكفير " الحاكم والمجتمع وإن كنا سنكتشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف " هامشى " وليس خلافاً " جوهرياً " كما يوهم البيان السابق . والخلاف حول مبدأ " تغيير المنكر باليد " إنما هو خلاف حول التوقيت ـ توقيت التطبيق ـ لا التطبيق ذاته . يقول الشيخ محمد الغزالى ـ أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم ـ فى حديث لجريدة " الشعب " : " إن الوثنية كانت المنكر الأكبر ، فماذا صنع النبى عليه الصلاة والسلام معها ؟ إنه لم يهدم صنماً حول الكعبة التى نصلى إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره . أى قبل وفاته بعامين ، كان يغير المنكر بلسانه ويُعدّ الأمُة لتغييره باليد فى أول فرصة سانحة ، وقد سنحت هذه الفرصة عند فتح مكة " . وإذا كان هذا الرأى يؤمن بالتروى والتريث و " التدرج " فى انتظار الفرصة السانحة ، فإن كاتباً آخر ـ من ممثلى تيار الاعتدال ـ كتب مقالة فى نفس الجريدة عنوانها " لا بد من تغيير المنكر باليد " ، ذهب فيها إلى أن هناك اتفاقاً بين علماء السلف " على أنه لا يشترط للقيام بمهمة الحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) موافقة ولى الأمر وإذنه ، وإذ كيف يكون الإذن شرطاً ضرورياً إذا كان الأمر والنهى موجهين فى بعض الأحيان إلى الحاكم نفسه أو إلى بعض من يوليهم ثقته " .

ولا يكـفى الكاتب فى مقاله ذلك الاستناد إلى سلطة السلـف ، بل يوحد بين الآراء والاجتهادات وبين " الإسلام " ذاته ، فيقرر فى يقين وحسم أن " هذا هو جوهر الموقف الإسلامى المعتدل ... إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع فإن الإسلام لا يدين العنف فى ذاته ، الإسلام لا يعادى المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط " . (٢) فى هذا النمط من الخطاب " المعتدل " نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الدينى التى أشرنا إليها ـ والتى سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك ـ وهى هـنا : " التوحيد بين الفكر البشرى والإسلام / الاستناد إلى سلطة السلف والتراث / اليقين الفكرى والحسم الذهنى " .

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير الحكام والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب . وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبين بيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتوقيع " شيخ الأزهر " ، أثار

العديد من ردود الفعل العنيفة والحادة من جانب المعتدلين والمتطرفين علـى السواء " . ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف ، فى أحد جوانبه على الأقل ، تخفيف حدة التوتر التى أثارها بيان الأزهر ، هذا إلى جانب ما يحققه للسلطة السياسية - أمام الجماهير على الأقل - من التفاف العلماء حولها . لذلك حرصت السلطة السياسية - ممثلة فى وزير الأوقاف - على إشراك بعض رموز المعارضـة من العلماء ، وهكذا اشترك الشيخ الغزالى ، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوى من " قطر " على عجل ، كما صرح بذلك لجريدة " الشعب " . ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم - بين يدى البيان - بأنهم ليسوا " من علماء السلطة ولا من مفكرى الشرطة " كما يفسر لنا أيضاً عدم رضائهم - الغزالى والقرضاوى خاصة - عن محصلة هذا البيان ، فقد وصفه القرضاوى فى تصريحه لجريدة " الشعب " بأنه : " لا يكفى وحده لحل القضية ، بل قد يُفسّر من وجهة نظر الشباب الذى يوصف بالتطرف بأنه خدمة للحكومة ، ومبرر لضرب العمل الإسلامى كله والجماعات الإسلاميـة كلها باسم ضرب التطرف " (٣) .

إن بيان الأزهر المعبر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثله قائلاً : " إن الإسلام حق وحقيقة ، وليس عبارات أو أقوالاً ينقضها العمل ، وإن تلك الأعمال المدمرة التى نشرت (فى الصحف) تنذر بالخطر على المجتمع . إن الأمور بمقاصدها ، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفتنة القائمة باسم الدين ، إذ الإسلام منها ومن يحترفونها براء " (ومعظم النار من مستصغر الشرر) فليأخذ المجتمع كله حذره ، وليطهر مساجده وأنديته من قالة السوء ومن مثيرى الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام " (٤) إن الرد على التفكير بمثله يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافاً أساسياً ، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته ، تماماً كما أن الخلاف حول مبدأ " تغيير المنكر باليد " - كما سبق أو رأينا - خلاف حول " التوقيت " أو " الظرف المناسب " لا حول المبدأ ذاته .

إن التكفير - فى الحقيقـة - يمثل أيضاً إلـى جانب " الحاكمية " و " النص " - عنصراً أساسياً فى بنية الخطاب الدينى بشقيه : المعتدل والمتطرف على السواء ، غاية الأمر أنه واضح معلن فى خطاب المتطرفين ، كامن خفى فى خطاب المعتدلين . وإذا كان من المعروف أن تكفير المجتمع والحاكم - بل كل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض - قد بدأ فى عالمنا العربى المعاصر فى كتابات " سيد قطب " ، استناداً إلى مفهوم " الحاكمية " ، فقد كان فكر قطب - فى جانب كبير منه - بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمون آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة (٥) وإذا كنا سنتعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية ولبيان أبعاده ، فإن الذى يهمنا هنا هو أن التكفير ظل مبدأ محايثاً للخطاب الدينى المعاصر ، يكمن حيناً ، ويظهر حيناً آخر ، اعتماداً على قرب المتحدثين به - أو بعدهم - عن جهاز السلطة .

لذلك لم يكن غريباً - وإن كان مفاجئاً فى الزمان والمكان - أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا فى صياغـة البيان " المعتدل " - فى برنامج تليفزيونى - أنه سجد - أو صلى ركعتين - شكراً لله على هزيمة ١٩٦٧ . والتعليل الذى قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الدينى السوى الذى يؤمن بأن الله - سبحانه وتعالى - يشكر على " الضراء " كما يشكر على " السراء " ، بل علل الشيخ شـكره للـه - وصلاته له - بأن الهزيمـة حاقـت بـ " الشيوعيين " ، وأن الله قد خذلهم (٦) ولا يحتاج الإنسان لأدنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوعيين نظام الحكم فى الستينيات . والشيوعية - من منظور الشيخ - معناها الإلحاد . ومن الطبيعى - من منظور الشيخ - أن يكون انتصار إسرائيل - دولة أهل الكتاب من اليهود - على الشيوعيين الملاحدة أمراً يثير الفرح والبهجة فى نفس المؤمن . ولسنا هنا بصدد مناقشة صحة تصور الشيخ أو خطئه ، وإنما الذى يهمـنا هنـا " التكفير " الذى يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم فى السبعينيات أو الثمانينيات " لا يردون على الله حكماً ، ولا ينكرون للإسلام مبدأ " .

ليس غريباً إذن هذا الموقف وإن كان - كما قلنا - مفاجئاً فى المكان والزمان ، فالمكان هو الجهاز الإعلامى الجماهيرى الخطير التأثير ، الذى تسيطر عليه الدولة التى تعتبر نفسها امتداداً للنظام الذى يلصق به الشيخ تهمة الكفر . وإذا كان معروفاً أن كل ما صدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسـان " موافقة " المسئولين على كل ما قيل . أما المفاجأة من حيث الزمان فهى أن " التكفير " الذى تعلنه الدولة على لسان أحد علمائها " المعتدلين " يصدر فى نفس الوقت الذى يبدو فيه أن الدولة تجند علماءها وأعلامها للقضاء على هـذا " المرض الذى يكاد يفتك بجسم الأمة " كما جاء فى بيان شيخ الأزهر . وإذا كان " التكفير " - كما هو واضح - جزءاً من بنية الفكر الدينى جملة فهو كذلك جزء من ايديولوجية الدولة سواء فى تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، أو فى مواجهة خصومها من المعارضين . وليس بعيداً عن

أذهاننا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الايديولوجي بشكل واسع ـ فى خطابه وأحاديثه ـ ضد كل خصومه السياسيين ، بصرف النظر عن اتجاهاتهم وانتماءاتهم.

لكن الشيخ المعتدل ـ محمد متولى الشعراوى ـ تسى فى غمرة تعبيره عن سعادته وبهجته بهزيمتنا ـ أو لعله تناسى ـ أن يُفْتِينَا فى أمر ضحايا تلك الحرب ، هل هـم " شهداء " يجوزَ الترحم عليهم ، أم أنهم مجرد " قتلى " لنظام ملحد كافر يحق للمؤمنين ـ من أمثاله ـ أن يبصقوا على دمائهم ؟ وما بال الشيخ اليوم يلقى بنفسه وفكره فى أتون السياسة ، الذى كان دائماً ما يمتنع عن الخوض فيه ؟ كان كلما سئل فى موضوع فى السياسة امتنع عن الإجابة . وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله ، فى مقابلة مشهورة ، عن رأيه فى اتفاقية كامب ديفيد ، فكان رده أنه لا يتكلم فى السياسة ، وفى اعتقادى أن الامتناع التام عن معالجة الشئون السياسية .. يتناقض مع دعوة الشيخ ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة ، القائلة أن الإسلام دين ودنيا ، وأن الإسلام لا يعرف انفصالاً بين الدين والسياسة . ويبدو أن الدين والسياسة لا ينفصلان فى نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرجاً " (٧) . وقد يبدو الامتناع عن الخوض فى السياسة نوعاً من " التقية " والحرص على المركز والمنصب والجاه ، ولكنه يمثل ـ علاوة على ذلك كله ـ تأييداً باطنياً عميقاً .

وكما يتفق المعتدلون والمتطرفون فى هاتين الركيزتين الأساسيتين ـ " التكفير " و " تغيير المنكر باليد " ، ويتفقان كذلك ـ رغم الخلاف الظاهرى والجدل المتبادل ـ فى كثير من القضايا الثانوية ، أو التى يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك . ويكفينا هنا الاستشهاد بموقف الجميـــع من " الآداب والفنون " ، فيذهب كثير من شباب " الجماعات " إلى تحريم فنون الغناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص ، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من اللهو المكروه . أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الراقية ، وأن التحريم ينصب على تلك الفنون والآداب التى تثير الغرائز ، وتخاطب فى الإنسان جانبه الحسى المادى . وقد يتفق نقاد الأدب والفن مع جانبٍ من هذه الصياغة ، وهو الخاص بإثارة الغرائز ، ويستبعدون كل ما هذا شأنه من مجال الأدب والفن . أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً تحاكم على أساسه الفنون ، فهو معيار يؤدى فى الواقع إلى نفى كل الفنون التشكيلية واستبعادها ، أى يؤدى إلى " التحريم " من باب خلفى ، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحســـى فى أداء وظائفها الجمالية .

وإذا كانت الفنون التشكيلية ، وكذلك فنون الغناء والموسيقى ، تمثل إشكالية فعلية فى الخطاب الدينى كله ، بحكم إصراره على التمسك الحرفى بالنصوص الثانوية . فإن هذه الإشكالية لا يجب أن يكون لها وجود فى خطاب يُفْتَرض أنه يتأسس على نص " معجز " أدبياً ، فى مجال النصوص الأدبية بشكل خاص . ومع ذلك فللخطاب الدينى معاركه التى لا تنتهى مع نصوص أدبية ، يستحيل أن يقال عنها أنها " تثير الغرائز " أو " تخاطب الحواس " . أقرب هذه المعارك ـ وأقدمها فى نفس الوقت ـ معركته مع رواية " أولاد حارتنا " للكاتب نجيب محفوظ ، التى صودرت ومنع نشرها فى مصر منذ ما يزيد على الأربعين عاماً . وبعد أن منح الكاتب جائزة نوبل ، وتضمن قرار لجنة منح الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية ، أمل البعض من الأزهر أن يعيد النظر فى قرار المصادرة والمنع . ولكن أصوات " المعتدلين " ارتفعت احتجاجاً واستنكاراً لهذا المطلب ، وتهدد الشيخ محمد الغزالى وتوعد فى عموده بالصفحة الأخيرة من جريدة " الشعب " " هذا ديننا " متمثلاً بالقرآن الكريم فى وجه المطالبين بذلك قائلاً : " وإن عدتم عدنا " . لقد قرر الخطاب الدينى الرسمى ـ منذ ما يقرب من نصف قرن ـ أن هناك تعارضاً بين الرواية والعقيدة ، وهاهو الخطاب " المعتدل " يرفض مجرد استئناف الحكم ، أو إعادة النظر فى القرار ، يرفض بكل حسم ويقين وقطع . (٨)

وليس هذا حال الخطاب الدينى فى مصر وحدها أو فى العالم العربى وحده ، بل هذا ديدن الخطاب الدينى فى العالم الإسلامى كله ، فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية فى بريطانيا دوياً هائلاً فى هذا العالم ، خاصة فى الهند وباكستان وإيران ، هذا فضلاً عن ثورة المسلمين فى كل من انجلترا وأمريكا وتظاهرهم ضد دار النشر والمؤلف ، ومطالبتهم بمصادرة الرواية . وقد قامت فى كل من الهند وباكستان مظاهرات قتل فيها ـ فيما نقلت وكالات الأنباء ـ عدد من المتظاهرين . وقد أصدر الإمام الخومينى ـ الزعيم الروحى للثورة الإيرانية ـ بياناً تضمن فتوى بتحليل دم المؤلف ، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتمكن منه ، والمسلم الذى يقتل فى سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيداً وينال الخلود فى الجنة . وقد رد المؤلف الهندى الأصل ـ واسمه " سلمان رشدى " ـ على الاتهام قائلاً : " ليس فى الرواية هجـــوم على الإسلام ، ولا تتضمن أى استهزاء بالعقيدة ، كما أنها لا تعنى توجيه إهانة لأحد . وأنا أشك أن يكون الإمام الخومينى أو أحد من المعترضين فى إيران قد قرأ الرواية ، بل هم فى الغالب يستندون فى أحكامهم على الرواية إلى بعض العبارات أو الجمل المنتزعة من سياقها .. وإنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة

من العنف ضد رواية ـ مجرد رواية ـ يتصورون أنها تهدد العقيدة ، وتقف ضد التاريخ الإسلامى كله . " (٩) .

فى هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف رواية " الآيات الشيطانية " ـ وهى شبيهة بما صرح به نجيب محفوظ مراراً بلغته الهادئة المسالمة ـ تكمن ـ أو بالأحرى تنكشف ـ معضلة الخطاب الدينى وأزمته . ولسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية والفنية لهذه الرواية أو تلك ، فهذا أمر له مجاله وله علماؤه المختصون . ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص فى هذا المجال ، لكنهم ـ رغم ذلك ـ يقيمون من أنفسهم حراساً مدافعين عن العقيدة ضد أخطار من صنع أوهامهم وخيالهم . ومع افتراض صحة وجود تناقض ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هى بالضرورة الأضعف والقابلة دائماً للانكسار والهزيمة ؟ ألا يعنى هذا التصور المبنى على الخوف الدائم أن الضعف والتهافت كامن فى بنية الخطاب الدينى ذاته ؟ وليت علماءنا يتعلمون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة ـ مجرد المطالبة ـ بوقف عرض إحدى الروايات السينمائيــــة " الإغراء الأخير فى حياة المسيح " أو مصادرتها ، بدعوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد فى النصـوص الدينية . وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستنيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرون ـ إذا أرادوا ـ على " إسقاط " هذه الرواية ، بالامتناع عن مشاهدتها ومقاطعة " العرض " . وهكذا يتخلى رجال الكنيسة عن منطق " الوصاية " الذى يصرّ رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب .

لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح ، فضلاً عن عدم الدقة العلمية ، التعامل مع ما يطلق عليــه " الصحـوة الإسلامية " من خـلال خطـاب " الجماعات " وحده ، أى بمعزل عن السياق العام للخطاب الدينى بشقيـه " الرسمى " و " المعارض " على السواء . قد يوهم الفصل بين خطـاب " الجماعات " والخطاب الدينى العام أن هذه الظاهرة نبت دخيل على تربة الفكر الدينـى ، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن ، وما يوحى به الخطاب الدينى الرسمى . ومعنى أنها نبت دخيل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربة ، ولا مجال لذلك إلا بالفأس . هذا هو الظلم الفادح الذى يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه فحسب ، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضده . إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة ، وإذا كا يبدو أحياناً فى سياق بعض الأحداث والمواقف أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين ملأوا عقولهم ـ عبر أدوات البث والإعلام العديدة والمختلفة ـ بكل ما تمتلىء به من أفكار ، وضعوا بها فى أيديهم السياط والجنازير .

ويتجلى عدم الدقة العملية واضحاً فى النظر إلى فكر الجماعات بوصفها امتداداً طبيعياً ، ناتجاً عن تأثر مباشر ، ببعض اتجاهات الفكر التراثى ، وبخاصة تراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات " ابن تيمية " و " ابن القيم " بشكـل خاص . والحقيقة أن مثل هذا التصور يعد إهداراً للعلل المباشرة القريبة ، وثباً للعلل البعيدة غير المباشرة . إن أى تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لا بد أن يكون قد مر عبـــر " وسيط " الخطاب الدينى المعاصر ، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايداً . إنه يعيد إنتاج الفكر التراثى من خلال موقفه الايديولوجى الخاص وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر فى خطاب الجماعات .

إن أطروحات هؤلاء الشباب فى حقيقتها أطروحـــات " غير نضيجة " على حد تعبير الشهرستانى فى وصفه لأفكار المعتزلة الأوائل . ويتبدى عدم النضج فى أنها أفكار متناثرة لا يجمعها نسق فى ذاتها ، وإنما تستمد تناسقها وانتظامها حين توضـع فى نسيج الخطاب الدينى العام . وبعبارة أخرى : إن هؤلاء الشباب لا يقدمون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف ـ أو تتعارض ـ مع الرؤى والمفاهيم المطروحة فى الخطاب الدينى العام ، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات من مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة ، وذلك بحكم اكتوائهم بكل آلام الواقع ونفورهم من كل مفاسـده وتشوهاته .

أولا : آليات الخطاب .

يصعب فى الحقيقة فى تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنطلقاته الفكرية ، فكل منهما يحتوى الآخر ويدل عليه دلالة لزوم . وكثيراً ما تتدخل الآليات والمنطلقات إلى درجة التوحد فى الخطاب الدينى خاصة ، حتى ليستحيل التفرقة بينهما وسيؤدى هذا التداخل فى تحليلنا إلى الوقوع أحياناً فى تكرار نرجو ألا يكون أكثر من طاقة القارىء على الاحتمال . وقد كان من آثار هذا التداخل أننا ترددنا كثيراً بأيهما نبـدأ تحليلنـا : " بالآليات أم بالمنطلقات ، وقد بدأنا بالآليات دون مرجح فى الحقيقة سوى حدس خافت أن المنطلقات تتأسس ـ من الوجهة المنطقية الصورية على الأقل ـ على الآليات ـ هذا بالإضافة إلى أنه تم فى الفقرة السابقة التعرض لبعض منطلقات الخطاب الدينى التى نرجو أن تكون مهدت تمهيداً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب ، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطـر منطلقاته الفكرية بعد ذلك (١٠) .

وإذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات ، هي التي استطعنا رصدها حتى الآن ، فمن الواجب ألا نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني ، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة ـ بمزيد من العمق والدقة في التحليل ـ سيظل مفتوحاً ، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة للمنطلقات . إن هذه الآليات الخمس تمثل ـ في تقديرنا ـ الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه . ونفس الحكم ينسحب على المنطلقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك .

١ ـ التوحيد بين الفكر والدين :

منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي ـ وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص ـ كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ، ولا تتعلق بها فعالية النصوص . وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل . وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ، ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة . الأمثلة على ذلك كثيرة ، وتمتلىء بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته ، من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث . ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ " أنتم أعلم بشئون دنياكم " .

ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها . وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء " المسافة المعرفيــة بين " الذات " و " الموضوع " فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ـ ضمني ـ بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص . وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة " الحديث باسم الله " ، وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي ـ على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها ـ مقاربة تخومها . ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى .

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشتبك بها ، فآلية " اليقين الذهني والحسم الفكري " ـ مثلاً ـ يمكن أن تعد إحدى نتائجها ، وإن كان هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب . أما آليـــة " إهدار البعد التاريخي " فهي تعد ـ في جانب منها ـ جزءاً من بنية آلية " التوحيد بين الفكر والدين " ، وذلك أن التوحيد بين " الفهم " و " النص " ـ حيث يقع الفهم في الحاضر ، وينتمي النص إلى الماضي (لغة على الأقل) ـ لا بد أن يعتمد على " إهدار البعد التاريخي " . والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل . وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين ، فالجميع يتحدثون عـــــن " الإسلام " ـ بألف ولام العهد ـ دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمــه هو للإسلام أو لنصوصه . وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو يمثل اجتهاداً آخر . وإذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته ، بل شاغلنا الأساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتــلاك " الحقيقة " في الخطاب الديني . وهو الاقتناع الذي جعله يتجلى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي .

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال : " ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي ، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي ، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي ، أو إسلام للسلاطين وآخر للجماهير . هناك إسلام واحد ، كتاب واحــد ، أنزله الله على رسولــه ، ويلغــه رسولـــه إلى الناس . " (١١) وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته ، ذلك التاريخ الذي شهــد " تعدداً " في الاتجاهـــات والتيــارات و " الفرق " ، التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية ، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص . لكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد ، ورفض التعددية الفعلية ، يؤدي إلى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك . النتيجة الأولى : أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات ، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد . النتيجة الثانية : أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر ـ هم علماء الدين قطعاً ـ وأن أعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية .

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبداً بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره ، بل كثيراً ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها . يقول نفس الكاتب في سياق آخر : " افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي ، ستجدها ناصعة في كل مرحلة ، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح العبارة : كما

تكونون يكون دينكم " . (١٢) وهاهو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام : الإسلام " المستأنس " ، وهو الذى تباركه السلطة السياسية وترعاه ، والإسلام " الحقيقى " إسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعين " (١٣) والإسلام " الحقيقى " فى نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذى يفصح عنه العلماء فى خطابهم ، لأنهم ـ وحدهم ـ القادرون على فهم الإسلام الصحيح . ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينبغى أن تتجاوز هذه الدائرة ، " فمن أدعى علم الكتاب والسنة ، طعن فى علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين ، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملاً دلائل القرآن والحديث ، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع " (١٤) وهكذا ينتهى الخطاب الدينى إلى إيجاد " كهنوت " يمثل سلطة شاملة ومرجعاً أخيراً فى شئون الدين والعقيدة ، بل يصل الأمر إلى حد الإصرار على ضرورة التلقى الشفاهى المباشر فى هذا المجال عن العلماء ، ذلك أن " دراسة الشريعة بغير مُعلم لا تسلم من مخاطرات " ولا تخلو من ثغرات وآفات ... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقى العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون : لا تأخذ القرآن من مصحفى ، ولا العلم من صحفى " (١٥) .

إن هذا التناقض فى الخطاب الدينى يبين إنكار وجود " كهنوت " أو " سلطة مقدسة " فى الإسلام ـ على المستوى النظرى والإجرائى ـ وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها ـ على المستوى التطبيقى والفعلى ـ إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب ، كما يكشف فى نفس الوقت عن الطبيعة الإيديولوجية التى لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها ، زاعماً " موضوعية " مطلقة وتجرداً تاماً عن " التحيزات " والأهواء الطبيعية فى البشر .

٢ ـ رد الظواهر إلى مبدأ واحد :

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى ، لا يبلغه إلا العلماء ، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى . وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى المادى والطبيعى ، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع ، وتكاد تشل فاعلية " العقل " فى شئون الحياة والواقع . ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى المادى ، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش . وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول ـ هو الله فى الإسلام ـ فإن الخطاب الدينى ـ لا العقيدة ـ هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر ، الطبيعية والاجتماعية ، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول . إنه يقوم بإحلال " الله " فى الواقع العينى المباشر ، ويرد إليه كل ما يقع فيه . وفى هذا الإحلال يتم ـ تلقائياً ـ نفى الإنسان ، كما يتم إلغاء " القوانين " الطبيعية والاجتماعية ، ومصادرة أى معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى ، أو من سلطة العلماء .

فى هذا الخطاب ، وبفضل هذه الآلية ، تبدو أجزاء العالم مشتتة ، وتبدو الطبيعة مبعثرة ، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول . ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أى معرفة " علمية " بالعالم أو بالطبيعة ، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان . هذا التصور امتداد للموقف " الأشعرى " القديم ، الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب " جبرية " شاملة ، تمثل غطاء ايديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع .

وإذا كنا لا نريد استباق مناقشة آلية " الاستناد إلى التراث " الآن ، فإننا نكتفى هنا برصد التشابه فى توظيف الآلية . إن معاداة " العلمانية " ، والهجوم المستمر عليها فى الخطاب الدينى المعاصر يرتد ـ فى أحد جوانبه ـ إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير ، ويرتد ـ فى جانب آخر ـ إلى أنها تجرده من " السلطة المقدسة " التى يدعيها لنفسه حين يتزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة . ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الأوروبى من العلم والعلماء ، فإن موقفه فى الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذى يستنكره نظرياً . وهذه نقطة سنعود لها فى سياق هذه الفقرة بعد قليل .

إن رد الظواهر كلها " طبيعية واجتماعية " إلى علة أولى أو مبدأ أول من شأنه أن يقود بالضرورة إلى القوارب " الحاكمية " الإلهية ، بوصفها مقابلاً ، ونقيضاً ـ لحاكمية البشر . وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم " الحاكمية " . وهو أحد المنطلقات الأساسية فى الخطاب الدينى ، ليساهما معاً فى الهجوم على العلمانية " إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربى الذى ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه ، فعلاقته به كعلاقة صانع الساعة بالساعة ، صنعها أول مرة ، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه . وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أرسطو الذى لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم ... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله ، فهو خالق الخلق ، ومالك الملك ، ومُدبر

الأمر ، الذى أحاط بكل شىء علماً ، وأحصى كل شىء عدداً ، ووسعت رحمته كل شىء ، ورزقه كل حى ، لهذا أنزل الشرائع ، وأحل الحلال ، وحرم الحرام ، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ، ويحتكموا بما أنزل وإلا كفروا وظلموا وفسقوا " . (١٦) وليس مهما هنا أن يكون مثال " الساعة وصانعها " معبراً عما يسميه الكاتب " التفكير الغربى " كله ، فالدقة العملية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى بل المهم هو ما يحمله الوصف " غربى " من دلالات وإيحاءات " بغيضة " فى واقع عانى - وما زال يعانى - من سيطرة الاستعمار " الغربى " ، واستغلال حلفائه المحليين . المهم - من منظور هذا الخطاب - مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ " الحاكمية " الذى يرد كل شىء إلى الله ويلغى فاعلية الإنسان .

ولا يكتفى الخطاب الدينى بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب ، بل يوظفها أيضاً فى هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنسانى فى محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها . ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهالكة فى تعبير الخطاب الدينى عنها . يتم اختزال " العلمانية " الأوروبية إلى حركة لادينية ، مبدؤها الرئيسى وشغلها الشاغل " فصل الدين والدولة " . لكن الغريب فى الخطاب الدينى أن يتباكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ فى الواقع الأوروبى ، رغم إدراكه الواضح لمسئولية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية - باسم الدين والعقيدة - للعلم والعلماء " . (١٧) وبدلاً من أن يحاذر الخطاب الدينى مقارفة نفس الخطيئة يضع نفسه فى نفس خندق الكنيسة بمهاجمة العلمانية وتكفيرها بوصفها " ردة " . ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل فى واقع المجتمعات الإسلامية ، فإن الخطاب الدينى - فى سعيه الدائم لمد سيطرته ، ولتأبيد الواقع الراهن - يتحدث عنها بوصفها خطراً ماثلاً ، " المنكر يستعلن ، والفساد يستشرى ، والعلمانية تتحدث بملء فيها " . ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالته ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعوم خطرها وبين الماركسية ، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً إلى " الإلحاد " بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية " فيضيف " والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل ." (١٨) وتصل المبالغة إلى حد الزعم " إن عندنا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتر قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتى من أوروبا .. إنهم يؤمنون بنظرية المسايرة إيماناً قوياً . " (١٩)

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " فى الخطاب الدينى . وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية ، فليس مهماً على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس أن " الدين أفيون الشعوب " ، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين ، لا إلى الدين ذاته ، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية . وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس ، بحيث أراد أن يلخصها ، وبالطريقة نفسها يتم اختزال " الداروينية " فى مقولة يصوغها الخطاب الدينى بشكل منفر ، وهى " حيوانية الإنسان " ، ويتم بالمثل اختزال " الفرويدية " فى " وحل الجنس " . يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية ب - " **تأليه العقل** " - لاحظ الصياغة " ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر ، وابتدأ القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه ، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله (كذا) ، فهى التى تنشىء هذا العقل ، وهى التى تطبع فى حس الإنسان ما تراه . بذلك تضاءل دور العقل ، وتضاءل معه الإنسان ، لم يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شىء من الأشياء ، إنما أصبح من مخاليق الطبيعة ومن عبيد هذا الإله . ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان ... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر ، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية ، ويصوره غارقاً فى وحل الجنس إلى الأذقان ، والثانى يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد ، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلبياً ، لا حول له ولا قوة أمام إله الاقتصاد ، بل إله أداة الإنتاج . " (٢٠)

ليس مهماً أيضاً فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ " الجدل " الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته ، وليس مهماً دعواه أنه يفكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و " الفاعل " فى التاريخ والواقع ، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى . وقد حاول الخطاب الدينى مؤخراً أن ينفى عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية ، فلجأ إلى حيلة " تكتيكية " كشفت - عكس المراد منها - عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته . لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى " الدنيوية " بدلاً من " العلمانية " ، غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة فى الجانب النقيض للمفهوم من

الدنيوية وهو الأخروية ، الأمر الذى يتناقض مع المنطلق الرئيسى لهـذه الحركة ، والذى يذهب إلى أن الإسلام " دين ودنيا " ، وهكذا نرى أن آلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " تكاد تكـون آلية فاعلة فى معظم جوانب الخطاب الدينى ، وأنها آلية لا علاقة لها بالشعور الدينى الطبيعى والعادى وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف ايديولوجية .

٣ ـ الاعتماد على سلطـــة " التـــراث " و " السلف " :

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية فى الخطاب الدينى ، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى " نصوص " لا تقبل النقاش ، أو إعادة النظر والاجتهاد . بل يتجاوز الخطاب الدينى هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين فى ذاته . وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الدينى باستثمار آليـــة " التوحيد بين الفكر والدين " فى توظيف هذه الآلية . أما بالنسبة للآلية الثانية : " آلية تفسير الظواهر بردها إلى مبدأ واحد " ، فإنها موجودة بذاتها فى ذلك الجانب من التراث الذى يستند إليه الخطاب الدينى المعاصر . ومن الواضح أن الخطاب الدينى يتعمد تجاهل جانب آخر من التراث ، يناهض توظيف هذه الآلية ، ويردها على أصحابها .وهذا فى حقيقته يمثل " موقفاً " نفعياً ايديولوجياً من التراث ، موقفاً يستبعد منه " العقلى " والمستنير . ليكرس الرجعى " المتخلف " . ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية ، مستنداً إلى العقل المستنير فى التراث ، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بنفس سلاحه ، ومتصـــوراً أنه يستطيـــع بنفس الســـلاح هزيمته . (٢١) والحقيقة أن هذا الموقف النفعى من التراث فى الخطاب الدينى يساعده فى توظيف آلية " إهدار البعد التاريخى " ، وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية .

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين فى عصر الوحى كانوا على وعى بوجود مجالات لفعالية النصوص ، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة ولا فعالية للنصوص فيها . وقد ظل هذا الوعى حياً حاضراً فى وعى الجماعات والأفراد ، ولم ينل من وضوحه فى العقل والضمير تلك الخلافات الدامية التى ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلافات " مصالح " دنيوية ، لا خلافات عقائد دينية . وقد كان الأمويون ـ لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الدينى " المعاصـــر ـ هم الذين طرحــــوا مفهوم " الحاكمية " بكل ما يشتمل عليه من دعوى فعالية النصوص فى مجال الخصوصية السياسية وخلافات المصالح ، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله . وهذه المسألة سنعود إليها تفصيلاً فى مجال تحليل مفهوم الحاكمية ، لكننا هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعى ، وهى عملية ظل النظام الأموى يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التى ينبغى أن يقوم عليها أى نظام سياسى . وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموى مسلكاً سائداً فى كل أنماط الخطاب الدينى المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية فى تاريخ المجتمعات الإسلامية .

احتاج النظام الأموى إلى تثبيت شرعيته على أساس دينى يتلاءم مع مبدأ " الحاكمية " الذى غرسه، كانت مقولة " الجبر " التى تسند كل ما يحدث فى العالم ـ بما فى ذلك أفعال الإنسان ـ إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة . ثم تحول هذا المبدأ من بعد ، وتطور مع تطور الفكر الأشعرى ، فى سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى انتهى إلى إهدار قانون " السببية " . وإذا كان الفكر الأشعرى قد حاول فى مجال الفعل الإنسانى أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل ، أطلق عليها اسم " الكسب " ، فإنه فى مجال الطبيعة يجعل العمل لله مباشرة . يذهب الغزالى فى رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفاعل على الحقيقة فى كل جزئيات العالم وأحداثه ، وإن هذا هو معنى الخلق والفعل . وإذا كان معنى " الخلق " ـ كما يفهمه الغزالى من النصوص وإن كان يوحد بينه وبين العقيدة ذاتها ـ هو الإيجاد من العدم فى كل لحظة ، فإنه هو أيضـاً معنى الفعل ، وهو " إخراج الشىء من العدم إلى الوجود " بإحداثه " (٢٣) ومن الطبيعى بعد هذا التوحيد بين " الخلق " و " الفعل " ، أن ينكر الغزالى " الفعل الطبيعى " وذلك ليتجنب الإيهام بأن الطبيعة " خالقة " . إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالى ، فالإحراق لا يتسبب ضرورة عن النار لأن العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين النار والإحراق . (٢٣) إن العلاقة بينهما علاقة " لزوم " لا علاقة " ضرورة " ، إنها أشبه بالعلاقـة بين المصباح والضوء ، أو العلاقة بين الشخص والظل ، وهذه ليست علاقة " ضرورية " ، وليست مـن ثم " من الفعل فى شىء " إلا على سبيل التوسع والمجاز .

وليس من الضرورى ـ فيما يرى الغزالى ـ إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم ، وإن المصباح ملبب وجود الضوء ، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل ، ذلك أن الفاعل لا يكون " فاعلاً صانعاً " بمجرد أن يكون سبباً ، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل " على وجه مخصوص " أى " على وجـه الإرادة والاختيار " ومن الواضح أن الغزالى أوقع

نفسه فى إشكالية لغوية ، وفى شبكة من الألفاظ المترابطة كالفعل والخلق والفاعل والخالق ، وأنه ـ علاوة على ذلك ـ خلط بين مجالات الفكر الدينى الكلامى ـ المستند إلى مفاهيم أشعرية ـ وبين مجالات البحث فى الطبيعة . وانتهى به كل ذلك إلى إهدار قوانين السببية . من هنا الاعتقاد الخطير الذى ساد الخطاب الدينى فى الثقافة العربية أن النار لا تحرق ، وأن السكين لا تقطع ، وأن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب .

وحين يستند الخطاب الدينى المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يتعمد تجاهل الجانب الآخر ، مثل اتجاه " أصحاب الطبائع " من المعتزلة والفلاسفة . ويتم ذلك فى أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ، ورد الاتجاه الثانى إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقى . ها هو سيد قطب يحدثنا عن " الجيل القرآنى الفريد " ـ جيل الصحابة ـ التى يرتد تفرده ـ من منظور الكاتب ـ إلى أنه استقى معرفته ووعيه من " نبع " القرآن وحده " ثم ما الذى حدث ؟ اختلطت الينابيع ، صبت فى النبع الذى استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات . واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم ، وعلم الكـلام ، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً . وتخرج من ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل ، فلم يتكرر ذلك الجيل " . (٢٤) ولا ينبغى أن ننخدع هنا بهذا التعميم الذى يسحبه الكاتب على عصور الإسلام كلها ـ حاشى العصر الأول ـ من أنها خضعت لكارثة " اختـلاط الينابيع " ذلك أنه ـ كما سنشير بعد قليل ـ يعتمد كثيراً من اجتهادات تلك بعض فقهاء العصور ومفكريها .

ورغم هذا الموقف الانتقائى " النفعى " من التراث أو ربما بسببه ـ لا يتورع الخطاب الدينى عن التفاخر بهذا الجانب الذى يرفضه من التراث . لكن هذا التفاخر ينحصر فى مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين ، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلى عند المسلمين خاصة فى مجال العلوم الطبيعية . (٢٥) وليست هذه المباهاة فى حقيقتها إلا مبرراً يطرحه الخطاب الدينى يسمح للمسلمين بـ " استيراد " الثمرات المادية للتقدم الأوروبى والثورة الصناعية بوصفها " بضاعتنا ردت إلينا " . إننا ـ طبقاً للخطاب الدينى ـ نسترد ثمرات " المنهج التجريبى " الذى أخذته أوروبا عن أسلافنا ، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من " كفر " والعياذ بالله ، يقصد العلمانية ، ذلك لأن أوروبا قطعت " ما تبين المنهج الذى اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية ، وشردت به بعيداً عن الله فى أثناء شرودها عن الكنيسة ، التى كانت تستطيل على الناس بغيا وعدوانا باسم الله . (٢٦) وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبى لمثل ماخضع له التراث من انتقائية ونفعية .

ولا يكتفى الخطاب الدينى فى استناده إلى التراث بآلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائى النفعى حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا . ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص ، فمن المفيد فى هذا السياق الإشارة إليها . يعتمد سيد قطب ـ مثلاً ـ تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة وهو ـ قطب ـ بصدد مناقشة مبدأ الجهاد .

وليس يهمنا مناقشة رأى قطب أو رأى ابن القيم ، إنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة ، والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته ، يقول قطب عن المواقف التى حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين : " وهذه هى المواقف المنطقية **مع طبيعة هذا الدين وأهدافه** ، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر ، وأمام هجوم المستشرقين الماكر " . (٢٧) وحين يناقش فى تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه ، لايناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم ، إنما يورد آراءهم مورد " النصوص " التى لا تقبل جدلاً أو نقاشاً ، ولا يتنبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت فى الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقونها على أنفسهم اسم " الإسلاميين " وطبقاً لهذه الآراء التى يوردها قطب يشترط فى المسروق الذى يقام فيه الحد أن يكون فى مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء : أن يكون " مُحْرَزاً " وأن يأخذه السارق من حرزه ، ويخرج به عنه . " وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولى على أموال بعض المواطنين ـ أو يحصل على قروض من البنوك ـ مادامت هذه الأموال لم تكن محرزة . وثمة شرط آخر أشد خطورة ، وهو ألا يكون للسارق فى المال المسروق نصيب ، أى أن يكون المال ملوكاً ملكية خاصة للمسروق منه . وبديهى أن هذا الشرط لا يتوافر فى بيت مال المسلمين ، أو الخزانة العامة ، فكل من يستولى على بعض هذا المال العام ـ أو كله ـ لا يقام عليه الحد ، لأن له " نصيباً فيه فليس خالصاً للغير " (٢٨) وهكذا ينحصر مجال حد السرقة على النصابين وصغار اللصوص ، وهذا هو الإسلام الذى يطرحه الخطاب الدينى على الناس ، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع .

ويكاد الخطاب الدينى المعاصر ـ علاوة على ذلك ـ

يتمسك بالشكليات ويحرص عليها ، مهدراً كليات الشريعة ومقاصدها . فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه ـ مثلها مثل التشريعات ـ فى أنها تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح ، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف فى كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات . ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات ، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح ، وهذا هو الموقف الذى يتبناه الخطاب الدينى المعاصر ويدافع عنه ، ويطلق على أصحابه فى التراث اســـم " المحققين " تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً ، وأن أصحابه ليسوا من المحققين . يقول القرضاوى : " وأنا مع المحققين من علماء المسلمين فى أن الأصل فى العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد ، بخلاف ما يتعلق بالعادات والمعاملات ... فلا يجــوز أن يقال : إن إنفاق المال على فقراء المسلمين ، أو على المشاريع الإسلامية النافعة ، أهم من أداء فريضة الحج الأول ، أو أن يقال : إن التصدق بثمن هَدْى التمتع والقران فى الحج أولى من ذبح النسك الذى تُعظَّم به شعائر اللّه . ولا يجوز أن يقال إن الضرائب الحديثة تغنى عن الزكاة ثالثة دعائم الإسلام ، شقيقة الصلاة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة " (٢٩) .

٤ ـ اليقين الذهنى والحسم الفكرى :

سبق أن أشرنا إلى التلاحم العضوى بين هذه الآلية وآليـــة " التوحيد بين الفكر والدين " ، الأمر الذى نأمل أن تجليه هذه الفقرة . ولا شك أن هذا التلاحم العضوى بين تينك الآليتين فى الخطاب الدينى المعاصر هو الذى يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً ، وتكفيرهم أحياناً أخرى . إن هذا الخطاب لا يحتمل أى خلاف جذرى ، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية ، وكيف يحتمل الخلاف الجذرى وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ إن ظاهرة " الجماعات الإسلامية " مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتهـــا أو بالكتابة عنها إلا للعلماء " أهل العلم بالإسلام " ، ذلك " أن أقلاماً كثيرة : جاهلة أو حاقدة أو مأجورة ، خاضت فى الموضوع بغير علم ، ولا هدى ، ولا كتاب منير ، فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام ، أن تبين ولا تكتم ، فتأتى البيتْ من بابه ، وتضع الحق فى نصابه . " (٣٠) وفى محاولة لتقديم تعريف لما هو " التطرف " ـ وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من المتخصصين فى مجالات مختلفة ـ يصر الخطاب الدينى على أنه جهة الاختصاص الوحيدة ، فلا قيمة لأى بيان أو حكم " ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصيلة ، وإلى النصوص والقواعد الشرعية ، لا إلى الآراء المجردة ، وقول فلان وعلان من الناس ، فلاحجــة فى قول أحد دون الله ورسوله " . (٣١) وبناء على هذه الأصول ـ التى يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القدماء ـ يخرج من إطار " التطرف " الآراء المتشددة التى يتبناها الشباب فى مجال " الغناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها ، مما يخالف اجتهادى شخصياً فى هذه الأمور ، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين ، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين ، متقدمين ومتأخــرين ومعاصرين . **والواقع أن كثيراً مما ينكر على من نسميهم المتطرفين ممـا قد يعتبـر مــن التشدد والتنطع ، له أصل شرعى فى فقهنـا وتراثنا** ، تبناه بعض المعاصرين ودافعوا عنه ودعوا إليه (٣٢) ويدخل فى هذا الكثير " المؤصل " فى التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب ، وإطلاق اللحية للرجال ، ولبس (الجلباب) بدل القميص والبنطلون ، وتقصيره إلى ما فوق الكعبين ، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها .

وهكذا ، فالخطاب الدينى حين يتزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف فى الرأى إلا ما كان فى الجزئيات والتفاصيل ، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب ، يتسع للتشدد والتنطع ، بل وللتطرف . لكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الدينى بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التى يمثلها ، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع ، وهنا يذوب الغشاء الوهمى الذى يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف . وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر ، حتى لو كانوا يختلفون فى عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا ، تطرف وتعصب ، بل ومسلك غير متحضر ، فإن الخطاب الدينى يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الدينى : " ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً ، مع أن أساس الإيمان الدينى أن يعتقد المؤمن أنه على حق ، وأن مخالفه على باطل ، ولا مجاملة فى هذه الحقيقة (٣٣) .

يقوم الخطاب الدينى مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع ، ثم يقوم ـ انطلاقاً من هذه الفرضية التى يحولها إلى حقيقة لا تحتمل الشك ـ بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية ، ويرى فى العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات . هكذا تبدو هذه القضية بديهية فى الخطاب الدينى ، الذى لا ينشغل بطرح أى تساؤل عن لماذا ، وكيف ، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلاميــة ، أو التى كانت كذلك ، مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل لب المشكل . ودون

مواجهة هذه التساؤلات ، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرياً ، يستعصى على الفهم والتحليل ، ولا يقبل التفسير . والواقع أن الأمر يبدو كذلك فى الخطاب الدينى ، أى يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قدرياً ، ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الدينى عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاء برفع شعار " الإسلام هو الحل " . ويتم طرح المشكل " باختصار وتبسيط شديدين : كان بيدنا سلاح استخدمناه ، مرة للانتصار ، ثم ألقيناه ، فمضينات على طريق الهزيمة والاندثار ـ ... ... ـ وعندما يطلق سراح القرآن ، سوف يطلق سراح هذه الأمة " . (٣٤) .

هكذا ينتقل الخطاب الدينى من الافتراض إلى توصيف الواقع إلى اقتراح الحل فى ثقة ويقين وحسم قاطع ، وكأنه يطرح أوليات أو بديهيات ، الخلاف حولها " كفر " أو جهل فى أحسن الأحوال . وإذا كان ذلك التحليل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه ، فإنه يؤدى ـ من جانب آخر ـ إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته ، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد . ويعتمد الخطاب الدينى بالطبع فى تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلاً خاصاً ، من مثل " لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها " ويظن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية . إن هذا الدين " صنع الأمة المسلمة أول مرة ، وبها يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة " (٣٥) وليس من الضرورى أن يحدد الخطاب الدينى ـ بنفس الحسم واليقين والقطع ـ توقيت ذلك " الانفصام " الذى وقع بين الواقع والدين ، ولا أن يرصد علله وأسبابه . وإذا كان البعض يعود بهذا الفصام إلى فترة الصراع الذى وقع بين المسلمين فى منتصف القرن الأول أو قبله بقليل ، فإن البعض الآخر يرد على ذلك إلى الضعف العام الذى أصاب البناء السياسى للامبراطورية الإسلامية ، وانتهى بالقضاء على وحدتها ، والقضاء على الخلافة ذاتها . (٣٦) ورغم استمرار الخلافة استمراراً شكلياً تحت سيطرة حكم المماليك فى مصر ثم انتقالها بعد ذلك ـ أو بالأحرى نقلها عنوة ـ بعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها ، فإن الخطاب الدينى يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلى كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته . (٣٧)

وإذا كانت نقطة البداية ـ على أهميتها ـ غامضة ، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من الغموض ، ويؤدى ذلك كله إلى تعميمات خطابية تتسم بالحسم واليقين والقطع . ومن الطبيعى أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج ، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعمارى الأوروبى مسئولية تخلف العالم الإسلامى ، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامى كان أمراً واقعاً سهل لحركة الاستعمار مهمتها فى تعميق هذا التخلف وفى محاولة تأبيده . وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه ، فإن تحميل أوروبا وحدها كل المسئولية يؤدى فى الخطاب الدينى إلى تحويلها إلى " شيطان " يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه . لكن الخطاب الدينى ـ والحق يقال ـ يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية فى الحضارة الأوروبية ، فيتسامح فى أخذ الجانب الأول ، بل يدعو إليه ويحبذه ، ويحرم الأخذ من الجانب الثانى ، واصماً إياه بالجاهلية والكفر " إن اتجاهات الفلسفة بجملتها ، واتجاهات تفسير التاريخ الإنسانى بجملتها ، واتجاهات علم النفس بجملتها ـ عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامه له ـ ومباحث الأخلاق بجملتها ، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها ـ فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة ، لا النتائج العامة المستخلصة منها ، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها ـ إن هذه الاتجاهات كلها فى الفكر الجاهلى ـ أى غير الإسلامى ـ قديماً وحديثاً ، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية ، وقائمة على هذه التصورات ، ومعظمها ـ إن لم يكن كلها ـ يتضمن فى أصوله المنهجية عداء ظاهراً أو خفياً للتصور الدينى بجملة ، وللتصور الإسلامى على وجه خاص ـ ... ـ إن حكاية أن الثقافة تراث إنسانى لا وطن له ولا جنس ولا دين هى حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحته وتطبيقاتها العلمية ، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم ، ولا التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطة وتاريخه ، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعاً . ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية " (٣٨) .

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده فى الحاضر معتمداً فى تحقيق مطالبه المادية على أوروبا ، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته فى الماضى مستنداً إلى تراثه الدينى . ويتم تكريس هذا الوضع المتردى لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته ، وذلك أن الخطاب الدينى لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات ، وإنما يجزم أن أطروحاته هى الإسلام . " إن الإسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم من غير المسلم ، أو عن غير التقى من المسلمين ، فى علم الكمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو

الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكنه لا يتسامح فى أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه ، ولا مذهب مجتمعه ، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته ، ولاموجبات فنه وأدبه وتعبيره ... إلخ من مصادر غير إسلامية ، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق فى دينـــه وتقـــواه فحسى شىء من هذا كله " . (٣٩) وإذا كان كل ما هو مادى لا جنس له ولا وطن ، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة فى مجال العقائد والتصورات التى يجب أن تؤخذ عن الله " هذا هو الإسلام .. هذا هـــو وحده " " وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به ، فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه .. هذه كتلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين " (٤٠) ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها فى خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والحسم والقطع . وهذا واضح فى البيان الذى أصدرته حركة الجهاد الإسلامى فى فلسطين المحتلة ، يهمنا منه هنا هذه الفقرة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوروبى إلى العالم الإسلامى ، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامى ذاته .

يقول البيان محملاً جرم الدولة القومية علـى عاتق أوروبا ، وخالطاً بين الأسباب والنتائج فى تحليل الواقـــع : " إن انحدار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر فى العالم الإسلامى الذى بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادى ، وإن كان يعود لأسباب كثيـــرة تراكمت منذ القرون الهجرية الأولى ، هذا الانحدار قابلته الحيوية المتصاعدة لأوروبا ثم تبلور المشروع الاستعمارى الغربى . وفى حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامى ، رغم تراكم الضعف ، كان ما يزال صلباً قوياً قادراً على المقاومة والمقاومة لأكثر من قرنين كاملين . ومع تزايد الخلل فى ميزان القوى كان لهذا الجدار أن ينهار ، إلا أن انهياره لم يتم إلا عبـر عملية غاية فى التعقيد والشمول . لقد نجح المشروع الاستعمارى أولاً فى استلاب قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامى لصالح مرجعيته الثقافية ، ثم نجح ثانياً فى تمزيق العالم الإسلامى بالقوة ، قوة السلاح والجند والاحتلال الدموى ، من معارك ساحل عمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى . ثم نجح ثالثاً فى زراعة دولة الكيان الصهيونى فى قلب العرب والإسلام كضمان لديمومة التجزئة والتبعية والإلحاق والهيمنة ". (٤١) تبدو الحركة القومية فى هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتمزيق وحدة العالم الإسلامى ، وهذه مقدمة ـ تطرح بوصفها بديهية ـ لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذى صدر مؤخراً عن المجلس الوطنى الفلسطينى .

وهذه المقدمة البديهية تنبنى فى الخطاب الدينى العام على أساس أن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين ، وأن أواصر " الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة " عوائق حيوانية سخيفة ، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً مـــا " عربية إنما كانت دائماً إسلامية ، ولم تكن يوماً قومية إنما كانت دائماً عقيدية " . (٤٢) وبمثل هذا التحليل ، وبنفس لهجة اليقين والحسم والقطع يفسر الخطاب الدينى الواقع الدولى الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله ، " **لم يكن بد** ، وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهداه .. **لم يكن بد** وقد رفض الإنسان تكريم ربه له ، فاعتبر نفسه حيواناً .. وجعل نفسه آلة .. بل جعل الآلة إلهاً يحكم فيه بما يريد ... وجعل الاقتصاد إلهاً يحكم فيه بما يريد .. **لم يكن بد** وقد جعل الإنسان من المرأة حيواناً لطيفاً ـ كما أن الرجل حيوان خشن ـ غاية الالتقاء بينهما اللذة ، وغاية الاتصال بينهما المتاع .. **لم يكن بد** وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته فى الإنتاج المادى .. **لم يكن بد** وقد أقام الإنسان نظامه على الربا .. وفى النهاية **لم يكن بد** وقد اتخذ الإنسان له آلهة من دون الله ، فاتخذ من المال إلهاً ، ومن المشرعين إلهاً ، ومن المادة إلهاً ، ومن الإنتاج إلهاً ، ومن الأرض إلهاً ، ومن الجنس إلهاً ، ومن الهوى إلهاً ، ومن المشرعين آلهة يغتصبون اختصاص الله فى التشريع والعبادة ، فيغتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله ... **لم يكن بد** وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل عقوبة الفطرة ، وأن يؤدى ضريبة المخالفة عن نداتها العميق ، وأن يؤديها فادحة قاصمة مدمرة . وقد كان ـ ... ... ـ وكتب على البشرية كلها أن تؤدى الضريبة فادحة صارمة ثقيلة : حروباً رهيبة ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهين ومعتوهين ومعذبين ، وأزمات تلو أزمات " . (٤٣) بمثل هذا الحسم واليقين والقطع تطرح المشكلات وتقترح الحلول ، ولا مجال بعد ذلك للخلاف إلا إذا كان فى الجزئيات والتفاصيل . والأخطر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه " الإسلام " الحقيقى .

٥ ـ إهدار البعد التاريخى :

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً فى كل جوانب الخطاب الدينى ، فضلاً عن منطلقاته الأساسية . تبدو واضحة كما سبقت الإشارة فى وهم التطابق بين المعنى الإنسانى ـ الاجتهاد الفكرى ـ الآنى وبين النصوص الأصلية والتى تنتمى من حيث لغتها على الأقل إلى الماضى ؛ وهو وهم يؤدى إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدى ، لا

يتنبه لها الخطاب الديني . يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي ، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني ، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها . (٤٤) وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية ـ وهي نتاج عقل بشري مثلنا ـ لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه ، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص ، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي .

وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه ، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر . ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث ، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية ، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي ، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني . ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية : " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية . إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية ـ بل وكل أزمات البشرية ـ إلى " البعد عن منهج الله " هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية ، وإلقائها في دائرة المطلق والغيبي . والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه ، والوقوف جنباً إلى جنب مع كل قوى التقدم ، تناقضاً مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للإصلاح والتغيير ، منادياً بالتقدم والتطوير .

ولعله يكفينا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في استخدام الخطاب الديني لمصالح " الجاهلية " ، ما دمنا سنعاود الكشف عن توظيفها ـ وتوظيف غيرها من الآليات ـ في سياق تحليلنا للمنطلقات الفكرية . ومن البداية لا يجب الخلط بين الجهل ـ بمعنى انعدام العلم والمعرفة في لغتنا المعاصرة ـ وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل الإسلام .

الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة الانفعال ، والاستسلام لقوة العاطفة ، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق ، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله ، وذلك كقول بعضهم :

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقول الآخر :

أحلامنا تزن الجبال رزانة   وتخالنا جناً إذا ما نجهل

فالجهل هنا ينصب على السلوك المنافي للعقل والمنطق ، وهو ـ كما يفهم من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام ـ العدوان الذي لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق . إنه في التأويل الاجتماعي للغة الاستناد إلى مبدأ القوة والقهر في العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى . إنه المبدأ الذي صاغه زهير بن أبي سلمى الشاعر في قوله :

ومن لم يذُد عن حوضه بسلاحه

يهدّم، ومن لا يظلم الناس يظلم

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم / الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام في ذلك الواقع ، وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ الاحتكام إلى " العقل " ونفي الظلم والجهل ، ويمكن استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص الدينية الأولية من تنديد بـ " حكم الجاهلية " بوصفه دعوة لتحكيم العقل والمنطق ، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً مع فهم الخطاب الديني . إن النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعاً تاريخياً محدداً ، تتحدد من خلاله ـ وعبر لغته بكل اجتماعيتها ـ دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال ـ أو التناقض ـ مع الدلالة الأصلية . وهكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح " الجاهلية " وبين معنى " الجهل " في استخدامنا المعاصر وشائج ، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة ، أو لنقل لـ " التعصب " .

تحولت كلمة " الجاهلية " في لغة ما بعد الإسلام لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية في تطور المجتمع العربي ، هي مرحلة ما قبل الإسلام . وإذا كان الإسلام يمثل الموقف النقيض فمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها . لكن الخطاب الديني ـ مستخدماً آلية إهدار البعد التاريخي ـ يرفض كل ذلك في سبيل ايديولوجيته بالخاصة ، فالجاهلية طبقاً لتعريفه هي الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى العقل " هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص الخصائص الألوهية وهي الحاكمية ، إنها تسند الحاكمية إلى البشر ... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة " (٤٥) وبناء على

هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت ، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكرى قابل للتكرار " كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء ." (٤٦) وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الدينى هو التعريف الموضوعى ، وفى إطاره تدخل " جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً " (٤٧) ولا يستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية ، أو التى تسمى كذلك " فهى - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله " . (٤٨) .

الجاهلية إذن نقيض الحاكمية ، هى الخضوع لحكم البشر فى مقابل الخضوع لحكم الله . ورغم أن الحاكمية تعنى فى التحليل النهائى الاحتكام إلى النصوص الدينية ، فإن هذه النصوص لا تستغنى عن البشر فى فهمها وتأويلها ، أى أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالتها ، وإنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام على بن أبى طالب . وطبقاً للخطاب الدينى - كما سبقت الإشارة - فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة - بعيداً عن الأهواء والتحيزات الأيديولوجية - هى السلطة التى يمثلها رجال الدين . أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين ، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الايديولوجية . لكن الخطاب الدينى يجفل من هذه النتيجة المنطقية ، ولا نقول الاستنتاج ، ويلجأ إلى التعمية الأيديولوجية التى لا تحل هذا التناقض . يقول " ومملكة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر فى سلطان الكنيسة ، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة ، كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهى المقدس ، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هى الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة . (٤٩)

ولا يقف إهدار البعد التاريخى وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضى والحاضر ، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام فى مرحلة النشأة فى واقع المجتمع . ولا نريد أن ندخل هنا فى تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحى ، فالخطاب الدينى يبدو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد اثبات واقعية الإسلام ، أو مراعاته التدرج فى الإصلاح والتغيير . ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعهم ، فيتطابق تصوره للمسلمين فى عصر الوحى مع تلك الصورة " الفانتازية " التى تعرضها المسلسلات الدينية التليفزيونية ، حيث يتمايزون عن معاصريهم فى كل شىء تقريباً ، فى الأزياء والحركات والإيماءات وفى كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها . إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الدينى خلع عن المسلم كل ما يربطه بواقعه " لقد كان الرجل حين يدخل فى الإسلام **يخلع على عتبته كل ماضيه** فى الجاهلية ، كان يشعر فى اللحظة التى يجىء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً ، **منفصلاً كل الانفصال** عن حياته التى عاشها فى الجاهلية ... ... **كانت هناك عزلة شعورية كاملة** بين ماضى المسلم فى جاهليته وحاضره فى إسلامه ، تنشأ عنها **عزلة كاملة** فى صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية فهو قد **انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية ، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية** حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطى فى عالم التجارة والتعامل اليومى ، فالعزلة الشعورية شئ والتعامل اليومى شىء آخر " . (٥٠)

ومن الطبيعى فى مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه ، " ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى ولا أن ندين له بالولاء ، فهو بهذه الصفة - صفة الجاهلية - غير قابل لأن نتصالح معه . إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته ، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقى معه فى منتصف الطريق . كلا إننا وإياه على مفرق الطريق ، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق " . (٥١) من هذا النبع يمتح خطاب الجماعات الإسلامية ، وتتشكل سلوك أفرادها ، وهكذا يعيش المسلم - بفعل هذا الخطاب - خارج التاريخ . وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره ، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أى نمط من أنماط الفكر ، أو أى تصور من التصورات الوضعية أياً كان ، " فنظرة الإسلام واضحة فى أن الحق لا يتعدد ، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال ، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج ، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية .... لم يجىء الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس الممثلة فى تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام ، أو ما تخوض البشرية فيه الآن ، فى الشرق أو فى الغرب سواء . إنما جاء **ليلغى هذا كله ، وينسخه نسخاً** ، ويقيم الحياة البشرية على أسسه " . (٥٢) وهكذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الدينى ذاته ، ناهيك بالعلاقة الجدلية التى يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول

الوحى . وينتهى الخطاب الدينى بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً ، مع أن الوحى ـ ومن ثم الإسلام ـ واقعة تاريخية .

ثانياً : المنطلقات الفكرية

أ ـ الحاكمية

كانت دعوة الإسلام فى جوهرها دعوة لتأسيس العقل فى مجال الفكر ، والعدل فى مجال السلوك الاجتماعى ، وذلك بوصفهما نقيضين للجهل والظلم ، وهما ركيزتا الواقع فى المجتمع العربى الذى خاطبه الوحى أولاً ، كما سبقت الإشارة . وقد ظل الخطاب الدينى فى تاريخ الثقافة الإسلامية ـ بتياراته واتجاهاته المختلفة ـ حريصاً على نفى أى تعارض يمكن أن ينشأ ـ بحكم حركة الواقع المستمرة وثبات النصوص ـ بين الوحى والعقل . واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل ، والعكس ليس صحيحاً ، العقل هو الأساس فى تقبل الوحى ، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك : هل يستقيل العقل بعد أن قام بدوره فى إثبات النقل ، أم يظل يمارس فعاليته فى فهم النصوص وتأويلها . لكن هذا الخلاف ظل خلافاً نظرياً ، واستمر الخطاب الدينى يحرص على إثبات " موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول " كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامة ، وهو الفقيه السنى الأصولى المحافظ . وقد ساهم علماء أصول الدين الفقه فى تأسيس مجموعة من المبادىء الهامة ـ كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة ـ فى مجال فعالية العقل الإنسانى فى فهم النصوص وتأويلها . وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاغلها الأساسى ، وطالما ظلت قائمة على " التعددية " و " حرية الفكر " وهو ما لم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية سنشير إلى بعضها فى سياق تحليلنا .

وتعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف ، والدعـــاء إلى " تحكيم كتاب اللـــه " من جانب الأمويين فى موقعـــة " صفين " ، ولا خلاف على أنها كانت " حيلة " ايديولوجية استطاعت أن تخترق باسم النص صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين . إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الايديولوجى حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسى الاجتماعى إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص ، وقد أدرك الإمام على ذلك وكان قوله لرجاله : " عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم قتال عدوكم ، فإن معاوية وعمـرو بن العـــاص (وذكر أسماء أخرى) ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ، أنا أعرف بهم منكم ، قد صحبتهم أطفالاً ، وصحبتهم رجالاً ، فكانوا شر أطفال وشر رجال ، ويحكم أنهم ما رفعوها ... لكم إلا خديعة ودهناً ومكيدة " . (٥٣) وحين يتحول الصراع الاجتماعى السياسى من مجال الواقع إلى مجال النصوص ، يتحول العقل إلى تابع للنص ، وتتحدد كل مهمته فى استثمار النص لتبرير الواقع أيديولوجياً . وينتهى ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكرى السلطة والمعارضة على السواء ، طالما تحول الصراع إلى جدل دينى حول تأويل النصوص . وبالإضافة إلى ذلك يؤدى تحكيم النصوص فى مجال الصراع الاجتماعى والسياسى إلـــى " الشمولية " فى فعالية النصوص ، حتى وصلت إلى حد الهيمنة فى الخطاب الدينى المتأخر ، كما يبدو فى مبـــدأ " الحاكمية " فى الخطاب الدينى المعاصر .

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدى إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمى فإن هذا ما حدث فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ، بشكل تدريجى حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصـــر المأمون ، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفى فى دوائر ضيقة ، ثم جاء أبو حامد الغزالى ووجه للعقل الضربة القاضية . وليس من الغريب أن يكون العصر الذى شهد خطاب الغزالى وأنصت إليه هو عصر الانهيار السياسى والتفكك الاجتماعى ، وسيطـــرة " العسكر " على شئون الدولة ، وهو العصر الذى انتهى بسقوط بغداد والقضاء على الشكل الرمزى الأخير للدولة الإسلامية . كانت ضربة الغزالى للعقل ، كما سبقت الإشارة ، من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب والنتائج ، أو بين العلـل ومعلولاتها . وانتهى الأمر إلى حد استعداء السلاطين من جانب الفقهاء ـ بعد حوالى قرن من وفاة الغزالى ـ على كل من يتعاطى الفلسفة تعلماً أو تعليماً ، لأن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة . ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ... ... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ، لتخمد نارهم ، وتمحى آثارها وآثارهم " . (٥٤) .

وهكذا ينتهى الخطاب السلفى إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته " العقل " ويتصور أنه بذلك يؤسس " العقل " ، والواقع أنه ينفيه بنفى أساسه المعرفى . إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل فى

الفكر والثقافة ، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الدينى المعاصر من تحكيم النصوص ، مردداً أصداء " نداء أسلافه الأمويين الذى أدى إلى نتائجه المنطقية فى الواقع الإسلامى . وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التى تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها ، فقد كان من الطبيعى أن تجد عقلانية الثقافة الإسلامية ـ وهى العقلانية التى حوصرت حتى تم القضاء عليها ـ سنداً لتوجيهاتها . ولعل هذا يفسر لنا أن مفهوم " الجاهلية " فى الخطاب الدينى المعاصر يمتد ليشمل كل اتجاهات التفكير العقلى فى الثقافة العربية الإسلامية أو فى ثقافة أوروبا على السواء . وقد مر بنا كثير من الاستشهادات التى تهاجم الشيطان الأوروبى ، وترى فى كل نتاج الفكر الإسلامى بعد عصر الوحى (النبع الصافى) انحرافاً عن الإسلام . وإذا كان أبو الأعلى المودودى ـ أحد مصادر قطب الهامة ـ يجمع " الجاهلية " فى ثلاثة اتجاهات : هى الإلحاد ، والشرك أو الوثنية بكافة أشكالها القديمة والحديثة ، والنزعة الصوفية العرفانية فإنه يرى أن هذه الاتجاهات الثلاثة قد تسللت إلى الواقع الإسلامى ـ متسترة بعباءة الإسلام ـ بعد عصر الخلفاء الراشدين مباشرة ، وبدأت تبث سمومها فى ثقافته . وانتهى الأمر فيما يرى المودودى ـ " إلى تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود فى التربة الإسلامية . وبذلك بدأ الخلاف النظرى بين المسلمين ، بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية ، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف فى مجال العقائد ، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة . وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم ـ وهى فنون غير إسلامية ـ تشجيعاً من أولئك الذين كان محرماً عليهم أن يقترفوا هذه الفنون (القبيحة) . (٥٥)

هذا الهجوم على التفكير العقلى ورفض الخلاف والتعددية ، قديماً وحديثاً ، يمثل أساساً من الأسس التى يقوم عليها مفهـوم " الحاكمية " ، والأســاس الثانى ، والأخطـر ، هـو وضـع " الإنسانى " مقابل " الإلهى " والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهى ومناهج البشر . ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى عدمية الجهـود الإنسانية : " إن تجارب البشر كلها تدور فى حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها ـ حلقة التصور البشرى والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى ـ فى حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة ، وبدء تجربة جديدة أصيلة ، تقوم على قاعدة مختلفـة كل الخلاف : قاعدة المنهج الربانى الصادر من علم (بدل الجهل) وكمال (بدل النقص) وقدرة (بدل الضعف) وحكمة (بدل الهوى) .. القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه " (٥٦) ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهى والإنسانى يتجاهل حقيقة هامة ثابتة فى طبيعة الوحى الإلهى ذاته بوصفه " تنزيلاً " ، أى بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهى والإنسانى ، وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الإلهى ـ المتضمن لمنهجه ـ يتوسل بلغة الإنســان " تنزيلاً " مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته ، فإن العقل الإنسانى يتواصل مع الخطاب الإلهى " تأويلاً " بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه . لكن الخطاب الدينى يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى ، ويمضى ـ مقتفياً خطا سلفه الأشعرى ، ومكرساً ايديولوجية مشابهة ـ فى نفى الإنسان وتغريبه فى الواقع ، مفسحاً المجال لتحكم سلطوى من طراز خاص .

ولكى تتعمق الهوة بين الإلهى والإنسانى يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية ، بإعادة تأويلها ، لتصب فى ايديولوجيـــــة " الحاكمية " ، خاصة مفاهيم " العبادة " و " الإله " و " الرب " و : " الدين " وهى المفاهيم التى أفردها لها المودودى رسالة مستقلة ، طبعت طبعات عديدة فى عديد من البلاد الإسلاميـــة ، كما أنها تعد بمثابـــة " مانيفستو " بالنسبة لكثير من الجماعات الإسلامية (٥٧) ويكاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودى ومفسراً لها ، ويكفينا هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم " الألوهية " بوصفه المفهوم المركزى الذى تتمحـور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى . يعتبر قطب أن أهم خصائص الألوهيـة ـ بل أولى هذه الخصائص ـ " الحاكمية " أو " حق الحاكمية المطلقة ، الذى ينشأ عنه حق التشريع للعباد ، وحق وضع المناهج لحياتهم ، وحق وضع القيم التى تقوم عليها هذه الحياة ... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس ، فقد ادعى حق الألوهية عليهم ، بادعائه أكبر خصائص الألوهية ، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون الله ، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية " . (٥٨) والمنهج الإسلامى على ذلك هو المنهج الذى " يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية ـ متمثلة فى الحاكمية ـ وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية . " (٥٩) وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعنى التمرد على عبودية الإنسان لله ، ولكنه تمرد يفضى به إلى الوقوع فى عبودة البشر ، وهى العبودية الكبرى فى نظر الإسلام فيما يرى قطب ، موحداً بذلك بين تأويله ـ وتأويل المودودى ـ وبين الإسلام (٦٠) . إن الإسلام جاء فى نظر الخطاب الدينى ليحرر الإنسان ، لكن فهم هذا الخطاب للتحرر الذى جاء به الإسلام يتم اختزاله فى نقل مجال الحاكمية من العقل البشرى إلى الوحى الإلهى : " إن إعلان ربوبية الله وحده

للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر فى كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور ، أو بتعبير مرادف : الألوهية فيه للبشر فى صورة من الصور ، ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر بجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله " (٦١) .

وإذا كان المنهج الإلهى يرتد فى النهاية إلى فهم البشر للوحى وتأويلهم له - كما سبقت الإشارة مراراً - فإن مفهوم الخطاب الدينى للتحرر الذى جاء به الإسلام للإنسان يتبدد ، كاشفاً عن الغطاء الايديولوجى لمفهوم الحاكمية ، بكل ما يحايثه من إلغاء لفعالية العقل وتسليم الإنسان - مقيداً - إلى تحكم سلطوى من نمط خاص . لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشرى من سلطة الأوهام والأساطير ، وتأسيساً لحريته فى ممارسة فعاليته فى الفكر والواقع الطبيعى والاجتماعى على السواء ، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة - التوحيد - للواقع الاجتماعى ، ومساهمتها فى إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة ، وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة . لكن الخطاب الدينى يختزل هذه الحقيقة ، ويؤول منطوقها ، ويسند هذا التأويل المختزل إلى العربى المعاصر للوحى : " لا إله إلا الله كما يدركها العربى العارف بمدلول لغته : لا حاكمية إلا الله ، ولا شريعة إلا من الله ، ولا سلطان لأحد على أحد ، لأن السلطان كله لله " . (٦٢) إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة فى كل شئون الواقع والحياة ينتهى إلى اختزال الإنسان فى بعد " العبودية " ويعتقد الخطاب الدينى أن التأكيد على هذا البُعد وحده فى مسألة علاقة الإنسان بالله هى قمة التحرر التى يمنحها الإسلام للإنسان . والحقيقة أن التركيز على هذا البعد ، له مردوده الخطير على مستوى علاقات الأفراد فى المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة ، وفى علاقتهم بممثلى السلطة - أى سلطة على أى مستوى - من جهة أخرى ، ويعتمد الخطاب الدينى فى تكريسه لعبوديه الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك لأن للنصوص جميعاً - ومنها الدينية - تاريخيتها التى لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهى ، فالوحى - كما سبقت الإشارة - واقعة تاريخية ، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعى ، ولأننا سنناقش فى الفقرة التالية - بتفصيل كاف - معضلة النص فى الخطاب الدينى ، فعلينا أن نمضى فى هذه الفقرة فى تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمية ، ولم يبق أمامنا إلا البحث عن الأسباب الحقيقية لسيطرته على الخطاب الدينى بدءاً من فترة الستينيات من جهة ، والكشف عن مردوده فى الواقع الاجتماعى السياسى والثقافى الفكرى من جهة أخرى .

يدأ الخطاب الدينى التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين ، خاصة فى فترة الستينيات ، وبعد الصدام الكبير الذى وقع بينها وبين السلطة السياسية فى منتصف الخمسينيات تقريباً ، وهو الصدام الذى أدى إلى حل الجماعة ، ومحاكمة أعضائها ، حيث تم إعدام عدد من القيادات ، وحكم على الأعضاء بالسجن لمدد متفاوتة حسب موقعهم التنظيمى . وإذا كان الإخوان قد أنكروا - ولا يزالون ينكرون - علاقة التنظيم بحادث المنشية ، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان " تمثيلية " مدبرة من جانب السلطة السياسية لإيجاد مبرر للقضاء على نشاط الجماعة ومصادرة فكرها ، فإن نشاط الجماعة فى الحقيقة لم يتوقف ، بل تحول إلى " السرية " . وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن ، لكنه لم يتوقف عن الكتابة ، ولعل هذه الفترة هى التى جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن ايديولوجيتها . لذلك يميل الكثير من الدارسين القول إلى بأن التركيز على مفهوم الحاكمية فى كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع ، ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية فى تاريخ البشرية ، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذى عانى منه الإخوان ، ومعهم سيد قطب ، فى السجون والمعتقلات . إنها إذن عقدة " الاضطهاد " هى التى جمعت بين قطب والمودودى ، وجعلت الأول ينقل عن الثانى ، (٦٣) لكن هذا الرأى فى الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً ، خاصة بعد أن كشفنا فى كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمية مفهوم محايث للخطاب الدينى الذى ساد تاريخ الإسلام الثقافى ، وإنه من ثم كامن فى بنية هذا الخطاب ، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر . إن عقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذى حمل أفكار قطب ، وتشربها داخل السجون ، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد . وإذا جاز لعقدة الإضطهاد أن تفسر تجلى المفهوم فى خطاب قطب ، فإنها لا تفسره فى المصدر الذى اعتمد عليه قطب : خطاب المودودى ، ويظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة .

* * * * *

ولعله من المفيد فى محاولة الإجابة على السؤال أن نرصد بعض ملامح التغير فى مطالب خطاب قطب قبل

انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها . والقارىء لكتابى " معركة الإسلام والرأسمالية " (١٩٥٠) و " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " (١٩٥١) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحة ، ومحاولته البحث عن حلول لها فى الإسلام . لكنه أيضاً - القارىء - يستطيع بسهولة أن يجد فى تفسير الكتابين الأصول العامة التى سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك : مثل وضع النظام الإسلامى فى علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية ، ومثل نعى الانفصام الذى وقع فى الغرب بين الكنيسة والعلم ، والهجوم على ممثلى الدعوة إلى التحرر الفكرى والعقلى ، خاصة سلامة موسى وطه حسين . لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث الفلسفى العقلى فى الثقافة الأسلامية ، على أساس أن للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة فى أصوله النظريـة والقرآن والحديث ، وفى سيرة رسوله وسنته العملية . أما فلسفة ابن سيناء وابن رشد وأمثالهما ممن يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى ظلال لفلسفة الإغريقية لا علاقة لها حقيقة بفلسفة الإسلام . وحينما يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسلة تجده يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص ، ويرفض اجتهاد الطوفى لتقديمه المصالح المرسلة على النص ، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يعتدونها ، لكن هذا الموقف " المعتدل " من علاقة النص والواقع سيتراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير - سنناقشه فيما بعد - لدى الخطاب الدينى المعاصر بشكل عام هـو مبدأ لا اجتهـاد مع النص " (٦٤)

إذا كانت تلك هى الثوابت فى خطاب قطب ، فإن متغيراته تتحدد فى الإلحاح على القضايا الساخنة فى الواقع والتى كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية ، بل كانت شاغل الخطاب المصرى والعربى على مستوى الفكر والأدب ، ناهيك بالخطاب السياسى . كانت تلك هى قضايا : الاستعمار والإقطاع والظلم الاجتماعى والسياسى ، وكان ثمة وعى بالترابط بين هذه القضايا . يقول قطب : " يدرك الاستعمار أن قيام بحكم إسلامى سيرد الدولة إلى عدالة فى الحكم وعدالة فى المال ، فيقلم أظافر ديكتاتورية الحكم واستبداد المال . والاستعمار يهمه دائماً أن لا تحكم الشعوب نفسها ، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها ، فلا بد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية ، وتملك ثروة قومية ، هذه الطبقة هى التى يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها " . (٦٥) وتتحقق عدالة توزيع الثروة فى الإسلام - فيما يرى قطب - فى مجموعة من الإجراءات التى لا تتعارض مع الحلم الشيوعى أو الاشتراكى ، بل إن هذه الإجراءات كفيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر ، هو المجتمع الإسلامى ، الذى " قد تجد فيه الإنسانية حلمها الذى تحاوله الشيوعية ، ولكنها تطمسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب ، وتحاوله الاشتراكية ، ولكن طبيعتهـا المادية تحرمه الـروح والطلاقــة " . (٦٦) وبصرف النظر عن ذلك الفهم السطحى القاصر لكل من الاشتراكية والشيوعية ، فإن قطب لا يرى تعارضاً بينهما وبين الإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة فى جانبها الروحى . وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطنى لثورة يوليو للاشتراكية العربية ، بل إن الإجراءات التى يطرحها قطب لتحقيق عدالة الثروة فى الإسلام لا تختلف كثيراً عن تلك التى تحققت فى مرحلة الستينيات . إن الإسلام - فيما يرى قطب - يضع فى يد الدولة سلطات واسعة " لتعدد الملكيات والثروات ، ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدع ما لا يضر ، ولتتحكم فى إيجار العقارات ، وفى نسب الأجور ، ولتؤمم المرافق العامة ، وتمنع الاحتكار ، ولتحرم الربا والربح الفاحش والاستغلال . هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن معه المستغلون البقاء . (٦٧) ويتجاوز قطب أحياناً هذا الطرح العام ويقدم حلولاً تفصيلية ، فحل مشكلة الغلاء مثلاً ميسور : " أن تتحكم الدولة فى التصدير والاستيراد ، وأن تشترى لحسابها كل المحصولات التى تصدر إلى الخارج وفى أوائلها القطن بسعر يجزى الزراع ، ثم تبيعها هى لحسابها بالأسعار العالمية ، فأما الحصيلة الناشئة عن الفرق ، فتساهـم بها فى تخفيض سعر الواردات حين تباع للمستهلك ، وتسد بها الفرق بين ثمن شرائها المرتفع وثمن بيعها المناسـب للجماهير . (٦٨)

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال فى الإسلام ، أما الشق الثانى الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية ، أى بالديموقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات " فالحاكم فى الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين ، والبيعة الاختيارية هى الطريق الوحيد لتلقى الحكم ، والواقع التاريخى قام على هذا المبدأ . " وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر ، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفى الاستغلال الاقتصادى ، وما يترتب عليه من قهر اجتماعى أولا ." كل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التى تجعـل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأى فى الأمة ، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صــاحب السلطــان كمـــا هـو واقع الآن " . (٦٩) كيف حدث التحول فى " أولويات " الخطاب الدينى عند قطب ، وكيف عبر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يوليو - وصل إلى التجهيل والتكفير - وهى الإنجازات التى كانت مطلب ذلك الخطاب ؟ ولكن علينا أن

نكون على بصيرة من أن التحـــول كـــان تحـــولاً فـــى " الأولويات " لا فى المنطلقات ، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة ـ ولم تكن بالقطع غائبـــة ـ علـــى قضيـــة العدل . (٧٠) وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أى اجتهادات تقدم من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة ، وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا " السخرية الهازلة فى ما يسمى تطوير الفقه الإسلامى فى مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها . من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد ، التلهية باستنبات البذور فى الهواء " . (٧١) وهذه الدعوة فى حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين ـ بعضهم كان من الإخوان ـ تعاونوا مع رجال يوليو ، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمـد علـى مبدأ " الحاكمية " ، فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها . وكما اختفت قضية العدل الاجتماعى ، أو تأجل الفصل فيها إلا بعد الإقرار بالحاكمية ، وكان من الطبيعى أن يختفى العدل السياسى نهائياً ، فمفهوم الحاكمية ذاته ـ كما سبق أن شرحنا ـ ينفى التعددية الفكرية والسياسية، ويعادى الديموقراطية : " إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت " . (٧٢)

إن طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة يعكس ظروفاً شبيهة بتلك التى طرح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الظرفين فى الزمان والمكان وتعقد الواقع ، ولكنه الصراع على سلطة الحكم ، ولجوء أحد طرفى الصراع إلى نقله من إطار الصراع الأرضى إلى صراع دينى ، ويسمح له بتزييف وعى الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة . ومن الخطأ البين تصور أن الصراع الذى وقع بين الإخوان وبين الثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة ، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية ، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم فى إدارة شئونه . ولم يكن موقف نظام يوليو من الإخوان موقفاً شاذاً يختلف عن موقفه من القوى الوطنية الأخرى التى اختلف معها وقهرها بعنف . إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام يوليو لكل مطالب الخطاب فى مرحلة التقائه بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية ، فكان من الطبيعى أن تفسح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية ـ والتى كانت فى العمق ـ لتظهر على السطح . ومن اللافت للنظر أن البعد الايديولوجى لخطاب قطب يكشف عن نفسه فى جلاء لا يحتمل اللبس لدى القراءة التى تتجاوز القشرة السطحية دون أن تتعمق فى الأغوار البعيدة . وقد مر بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامى ـ وهو ما اعتبره بمثابة استنبات للبذور فى الهواء ـ كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام يوليو . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التى صاغها النظام فى مرحلة الستينيات وهى شعارات : الحرية والاشتراكية والوحدة . وباستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات ، نافياً عنها كل مشروعية ، مادامت لا تتأسس ـ فى رأيه ـ على العقيدة / الحاكمية . إن الاشتراكية ـ أو العدالة الاجتماعية ـ والوحدة ـ التى تقوم على أساس القومية العربية ، إن هى إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطمها . إن محمداً " كان فى استطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف تجميع قبائل العربية التى أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات ، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المغتصبة من الامبراطوريات المستعمرة ، الرومان فى الشمال والفرس فى الجنوب " . (٧٣) " وربما قيل أنه كان فى استطاعته ـ محمد صلى الله عليه وسلم ـ أن يرفعها راية اجتماعية ، وأن يثيرها حرباً على طبقة الأشراف ، وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع ، ورد أموال الأغنياء على الفقراء " . (٧٤) ولأنه لم يفعل ذلك ، بل أطلقها دعوة للعقيدة ، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك ، لأن العالم يعيش فى جاهليـــة كتلك التى جاء الإسلام ليواجهها ، بل أسوأ . هذا خطاب موجه لنظام يوليو فى الستينيات ولعبد الناصر تحديداً ، وهو النظام الذى استدعيت مقولة " الحاكمية " لمحاربته .

* * * * * * *

ولا نحتاج فى خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهومه للحاكمية ، فأبو الأعلى المودودى حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات . ومن المصدرين معاً يتلقى خطاب الجماعات الإسلامية ، لا من الخوارج ولا من غيرهم ، كما يوحى بذلك أحياناً ممثلو الخطاب الرسمى " المعتدل " . (٧٥) ومن الطريف أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزمـــوا الصمت إزاء " معالم " قطب حين صدر ، ثم تتوالى الردود ـ بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب ـ وتجمعها الدولة فى كتاب بعنوان " إخوان الشياطين " ، وتتركز الردود كلها فى تحميل الخوارج فكر " المعالم " . وقد سبق أن بيّنا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف ، وخدعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنهكهم القتال ، ومن يجرؤ على رفض الاحتكام إلى كتاب الله إلا أن يكون مظنوناً فى دينه وعقيدته ، وأفاق الجميع والخوارج خاصة على حقيقة أن تحكيم القرآن يؤدى بالضرورة إلى تحكيم الرجال . فالقرآن كما شرح لهم الإمام على " إنما هو خط مسطـور بين دفتين لا ينطق ، إنما يتكلم به الرجال " . (٧٦) لذلك فإن مبدأ " لا حكم إلا لله " الذى رفضه الخوارج ، وبسببه أطلق عليهم اسم " المحكمة " ، كان

رداً على حكم رجال بأعيانهم فى قضية محددة ، هى قضية الخلاف السياسى بين الطرفين المتصارعين . وذلك ينفى عن الخوارج التشويه المتعمد الذى يمارس ضد فكرهم منذ أحقاب بعيدة فى كتب الفرق والمقالات ، وإن كان لا ينفى عنه مثاليته التى دفعت سلوكهم إلى التطرف فى أحيان كثيرة . لقد كانـوا على وعى بأن للنصوص مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هـذه الفعالية ، فقد سألهم ابن عباس " ما نقمتم من الحكمين ، وقد قال الله عز وجل : (إن يريدا إصلاحاً يوفق اللـه بينهما) فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقـال الخوارج : قلنا : أما ما جعل حكمه إلى الناس ، وأمر بالنظر فيه والإصلاح له فهو إليهم كما أمر به ، وما حكم فأمضاه فليس للعباد أن ينظروا فيه ، حكم في الزانى مائة جلده ، وفى السارق بقطع يده ، فليس للعباد أن ينظروا فى هذا . قال ابن عباس : فإن الله يقول : (يحكم به ذو عدل منكم) فقالوا : أو تجعل الحكم فى السيد ، والحديث يكون بين المـرأة وزوجها كالحكم فى دمـاء المسلمين ، قالت الخوارج : قلنا له : فهذه الآية بيننا وبينك ، أعدل عندك ابن العاص وهو بالأمس يقاتلنا ويسفك دماءنا ، فإن كان عدلاً فلسنا بعدول ونحن أهل حربه . وقد حكمتم فى أمر الله الرجال ، وقد أمضى الله عز وجل حكمه فى معاوية وحزبه أن يقتلوا أو يرجعوا ، وقبل ذلك ما دعوناهم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه ، ثم كتبتم بينكم وبينه كتاباً ، وجعلتم بينكم وبينه الموادعة والاستفاضة ، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والموادعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية " . (٧٧)

ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية ـ بالمعنى الأموى لا الخارجى ـ فى خطاب المودودى إلا فى سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس فى شبه القارة الهندية عشية الاستقلال . وقد أسهم المستعمر البريطانى دون شك فى تعميق الصراع حتى أصبح " انفصال " المسلمين هو الحل الأمثل ، وهو حل روجت له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر (٧٨) وقد انقسم المسلمون فيما بينهم فانحازت الأقلية إلى الحل الديموقراطى ، بينما أصرت الأغلبية على " الانفصال " وكان من أهم مبررات الانفصال فى الخطاب الدينى الدعوة إلى اعتبار الدين ـ لا الأرض ولا القوميـة ولا التاريخ أو الثقافة ـ أساس أى تجمع بشرى . ومادام الإسلام يمثل طريقة فى الحياة تغطى جميع المجالات ، فمن الضرورى أن يكون لمسلمى شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام . وإذا كان للمودودى بعض العذر فى الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن

متابعة قطب له فى تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا فى مفهوم الحاكمية ذاته . وعلينا ألا ننسى أن المودودى ـ وبتابعه قطب ـ يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التى لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية .

* * * * *

بقى لنا فى هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة ـ الاجتماعية السياسية بشكل خاص ـ التى تترتب على طرح مفهـوم الحاكمية ، بالإضافة إلى ما يؤدى إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى . إن هذا المفهوم ينتهى إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً ، بل إنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى . وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم ، فإن الخطاب الدينى يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأبيد هذا المظهر ، وتأبيد كل ما يتستر وراءه من أوضاع ، وذلك رغم التناقضات التى تطفو على السطح بين الحين والآخر ، وهى تناقضات ترتد فى تقديرنا إلى تجاوز فى السلوك السياسى أكثر من ارتدادها إلى خلاف فى المنظور الايديولوجى . كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليو فى الستينيات ـ كما رأينا ـ خلافاً حول الحكم ، ولم يكن الإخوان ـ خلافاً لكثير من القوى السياسية التى اختلفت مع النظام ـ يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة ـ باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله ـ على شئون المجتمع . كان الانفراد بالحكم ، إذن ، هـو جوهر الخلاف ، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام ومداه ، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم فى الستينيات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية فى مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها .

ومع ما أحدثه انقلاب السبعينيات من تغييرات فى توجهات النظام السياسى والاجتماعى ، حاول أن يضفى على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بالحادية سلفه فى الستينيات من جهة ، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لمصالحها من جهة أخرى لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل " دولـة العلـم والإيمـان " و " الرئيس المؤمن " ، وأن يسيطر على الخطاب السياسى الاستشهاد بالنصوص الدينية ، وأن يشار إلى السلطة باسم " الولاية " استدعـاء لآليات اختيار الحاكم فى العصور القديمة ، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك . وأصبح يشار إلى الجماهير باسم " شعبى " وإلى الجنود والطلاب بـ " أبنائى وبناتى " وحين تظهر بعض آبار البترول فى قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم

شخصياً . وهكذا أصبح الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم ، وأصبح كل خلاف فى الرأى معه خيانة للوطن ، وكل نقاش لسياسته هجوماً على الوطن . ولم يقف الأمر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن فى شخص الحاكم ، بل تخطى ذلك إلى مقاربة تخوم تأليه الحاكم لذاته ، فهو يعلن فى سياق المجال السياسى : " ما يبدل القول لدى " . إنها الحاكمية واضحة جلية لا لبس فيها ولا غموض ، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام ، بل الحاكم شخصياً فحسب ، كفاراً ملاحدة ، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحى .

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الدينى وممثليه لم يتكشف إلا فى النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذى شملهم به النظام فى بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن . وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومى للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها ، بل وتمويلها مادياً وتدريبياً ، فى الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى ، الناصريين والشيوعيين تحديداً ، ، التى كانت تمثل خطراً على توجهات النظام . وحين وصل الصدام إلى منطقة اللا عودة وقع الانفجار الكبير فى السادس من أكتوبر ، ولكنه صدام يظل ـ رغم دويه الهائل ـ صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم . (٧٩) لقد قدم الخطاب الدينى ـ الذى تمت صياغته فى الستينيات ـ غطاء ايديولوجياً جاهزاً لتحولات السبعينيـات وما زال يفعل ذلك ، رغم مظاهر التوتر والصدامات الأمنية . إن نظامنا السياسى الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم ، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها ، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الدينى ، ومن هذا الخلاف يقع الصدام . إن الاتفاق بين الخطابين السياسى والدينى اتفاق جوهرى ، وأما الخلاف فهو أمـــر ثانوى ، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد .

وإذا كان الخطاب السياسى فى مرحلته الثمانينيات قد تغيرت نبرته قليلاً ، خاصة فى السنوات الخمس الأولى ، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً . كان تغير النبرة مرهوناً بحالة فقدان التوازن التى أحدثها الصدام السابق ، وحين استعاد النظام توازنه بدأ الخطاب السياسى يعاوده داؤه القديم ، وانتهت الانفراجة الديموقراطية إلى حاكمية تمتلك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها ، بما فيها تلك التى تشارك فى المؤسسات التشريعية . إن دعوى احتكار الحقائق ، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار ، تمثل الأساس النظرى لمفهوم الحاكمية الدينى كما شرحتُ من قبل . ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى الخطيرة ، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها ، تلك دعوى الصواب الدائم وعدم اقتراف أى خطأ . وتتبدى هذه الدعوى واضحة فى تحميل الخطاب السياسى كل أوجه القصور والعجز فى سياساته ، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته ، على أكتاف المواطن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج ، كثير الاستهلاك ، كثير التكاثر ، عديم الانتماء . وإذ يجتمع للنظام السياسى العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ ، فى حين تتسم الجماهير بالجهل بالحقائق والعجز والنقص ، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد ؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا ؟

وهذه الحاكمية المحايثة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً ايديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطرة فى الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التى تساندها وتحمى ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها . والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا ـ وحدها ـ تملك ٩٩ ٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلى ، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل ، وفقدت القوى المحليـة ذلك الواحد بالمائة الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع . وليس هذا فى النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستغلال العالمى . وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً ديكتاتورياً محايثاً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية ، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى / أسفل ، أو سيد / عبد ، على حين تتغير هذه العلاقة وتصبح أسفل / أعلى أو عبد / سيد فى علاقته بالنظام العالمى . وفى كلا النمطين من علاقته يقوم مفهوم الحاكمية على ثنائيات : العلم / الجهل و القدرة / العجز . الصراع إذن ـ أو بالأحرى مظاهر التوتر التى تشهدها ـ بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً ايديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم ، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية فى إدارة شئون المجتمع ، حول من ينطق باسم هذه الحاكمية ويتدرع بسلاحها ، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربـة فكرياً حول السلطة والسيطرة والتحكم .

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء ايديولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلهى يحقق للإنسان سعـادة الدنيا والآخرة . إن التغطية الايديولوجية تمثل

وجهاً ، ربما كان غير مقصود ، من خطورة المفهوم ، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصود . يزعم الخطاب الديني أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر ـ وهي كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة ـ يؤدي إلى استبعاد بعضهم للبعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم ، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم . إن الإنسان لا يجب أن يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله ، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطانهم . ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله ، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته ، لكن الخطاب الديني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية ، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان ، وتحرم عليه السؤال أو النقاش . ولا شك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى الحقيقة ، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه للتأويل والاجتهاد ، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر ، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه .

وإذا كنا سنتعرض بمزيد من التفصيل في تحليل مسألة العبودية في الفقرة التالية ، فإن الذي يعنينا في سياق " الحاكمية " أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استنباطها للاجتهاد والتأويل ، وتحتمل الخلاف بحسب اختلاف المصالح وبحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء . وهذا من شأنه أن يؤدي ـ في أحسن الفروض ،مع افتراض كل النوايا الحسنة في الخطاب الديني ـ إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالخضوع لاجتهاداتهم ، إنه التقليد الذي نهى عنه الإسلام وحرمه بعض الفقهاء وقرنه بالشرك . وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الديني يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستعبادهم لبعضهم البعض ، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص ، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل ، وإنهم هم وحدهم الناقلون عن الله . وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة ، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها ، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه تجديفاً وهرطقة ضد حكم الله . ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله ، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله .

إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائية الألوهية / العبودية في الخطاب الديني ، وهي ثنائيات العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله . ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهي إلى نفي الإنسان الذي لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة . وبذلك يتعمق في شعور المؤمن إحساس غائر بالجهل والعجز ، وهو إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته وإمكانياته ، فيركن إلى التواكلية والسلبية . وهكذا يقدم الخطاب الديني تبريراً للعجز والقهر والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية الواقعية للوجود الإنساني والتركيز على البعد الميتافيزيقي . ويتم ذلك عبر سلسلة من الوثبات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابكة للواقع الاجتماعي والإنساني ، تختزل الوجود الإنساني في عملية " الخلق " الأولى ، الأمر الذي يؤدي إلى تأبيد الراقع الآني الزماني بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه . وهكذا يتم تمهيد الأرض بإفراغ وعي الإنسان من كل إيجابياته ، حتى يصير ريشة في مهب الريح ، لتحويل الايديولوجيا إلى واقع ، وتسكين الإنسان في " جب " السلطة ، أي سلطة . (٨٠)

ب ـ النص

لا يتوقف الخطاب الديني ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وآلياته ، وقد تعمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الديني في أي نقاش أو مجال حول آليات التأويل التي يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور . ولا حاجة بنا في هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية النص ، لا تلك التي يطرحها الخطاب الديني أحياناً خاصة في مجال السجال مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم ، بل تلك الاشكالية التي يعتمد الخطاب تجاهلها . ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني ـ ولعلها من أخطرها على الإطلاق ـ البعد التاريخي لهذه النصوص . وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا تلك التي تتعلق بالتنجيم ـ ارتباط النصوص بالوقائع والحاجات المثارة في المجتمع والواقع ـ أو النسخ ـ تغيير الأحكام لتغيير الظروف والملابسات ـ أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها ، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجال لتأكيد واقعية الإسلام إلى التدرج في الإصلاح والتغيير . ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة في دراسة سابقة ، فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها ، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية

اللغة التي صيغت به النصوص. (٨١) ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها ، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها . ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين : الإخفاء والكشف ، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها ـ وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل ـ وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل . وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة ـ بالمعنى التاريخي الاجتماعي ـ جوهرها الذي تكشفه في النص . يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا ، وإن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للغة القدماء ، ولهذا دلالته التي سنحللها بعد ذلك . يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة ، ولذلك يقصرها على مجال النصوص التشريعية ، دون نصوص العقائد ، أو القصص ، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني .

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأنسنت " منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد . إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة في " المنطوق " متحركة متغيرة في " المفهوم " ، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف . هذا عن النصوص التي دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها ، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي ـ ولو لفترة محددة كالأحاديث النبوية ـ فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء . ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفي الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص ، هي شريحة النصوص التشريعية ، بل يعود فينفي الاجتهادات جملة حين يعلن " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، فيجمد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية . وسنرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى ، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديمها للإجابة على بعض القضايا المثارة في الواقع يمثل في ذاته اجتهاداً يعتمد على " كشف " رأي " إخفاء " آخر ، وقد مرت بعض الشواهد التي تؤكد ما نذهب إليه . والأهم من ذلك أن مبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " يمثل في ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد ، وهو نمط يختلف في بعض آلياته عن نمط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها . إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء ـ وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر ـ وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون .

* * * * *

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء . (٨٢) وتوالت الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص ، والقاعدة التي استند إليها الجميع " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظور فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها ، ويرى بناء على ذلك أن : " رأي أهل السنة لم يبنوه على اجتهاد يمكن أن يتغير ، وإنما بنوه على نصوص قرآنية مقطوع بدلالتها " . (٨٣) وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديمهم المصلحة على النص إذا تعارضا ، وذلك تأسيساً على مفهوم " المقاصد الشرعية " فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح ، فلا ينبغي في رأيه " إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون في هذا العصر للمصلحة إذ النظر في المصلحة لا يكون مع وجود النصوص . والمصلحة التي تغياها شرع الله هي التي لا تتنافى مع مقاصد الإسلام ، والمستقر من أحكامه . والقرآن قد قطع في أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع في أمر التشريع والطاعة للنصوص " . (٨٤) ويبدو سيد قطب في خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية ، ويبني على ذلك أمرين : الأول أن منهج الإسلام منهج حركي يستجيب للمتغيرات ، ويتحرك معها ، والأمر الثاني ـ وهو يترتب على الأول ـ أن الاجتهاد النظري في مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنبات للبذور في الهواء . يقول وهو بصدد تفنيد آراء من يذهبون إلى مبدأ الجهاد في الإسلام مبدأ دفاعي لا عدواني : " والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين في الجهاد ولا يراعون هذه السمة (= الواقعية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التي مر بها هذا المنهج ، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها ، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطاً شديداً ، ويلبسون هذا المنهج لبساً مضللاً ، ويحملون النصوص ما لا تحتمله من

المبادىء والقوعد النهائية . ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لوكان نصـــاً نهائياً ، ويمثل القواعد النهائية لهـــذا الدين " (٨٥) لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص ، ومن ثم لانتفاء صفة " النهائية " عن القواعد التي تقررها ، لا يتجاوز إطار " مناسبات النزول " و " النسخ " وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مغايرة للغة علماء الدين ، لغة توهم بطرح الجديد ، ولا جديد في الحقيقة . إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التي سكتت عنها النصوص فقط ، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها : " فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ، ولا اجتهاد مع النص . إن لم يكن هناك نص فهنا يجيء دور الاجتهاد ، وفق أصوله المقررة في المنهج ذاته ، لا وفق الأهواء والرغبات .. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة " . (٨٦) وحين يثير الكاتب سؤال : " أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم ؟ " لا يتردد في الإجابة - مستشهداً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية : " إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله ، كما أنزله الله ، وكما بلغه رسول الله " . (٨٧)

وهكذا يرى الخطاب الديني أن النصوص الدينية بيّنة بذاتها ، ناطقة عن نفسها ، هذا رغم أنه على المستوى النظريّ - خاصة حين يحاور الشباب - يبدو مدركاً للفاصل الزمني واللغوي بين عصر النص وبين العصور التالية ، وما يثيره بذلك - وحده - من إشكاليات في الفهم والتأويل ، تؤدي إلى خلافات لا مجال لتجنبها . (٨٨) والفاصل الزمني على أهميته وأهمية الإشكاليات التي يثيرها ليس هو المشكل الوحيد ، فاللغة في النصوص - ولو كانت معاصرة للقارىء - ليست بينة بذاتها ، إذ يتدخل أفق القارىء الفكري والثقافي في فهم لغة النص ، ومن ثم في إنتاج دلالته . ولعله من قبيل التكرار الهام أن نستدعي قول الإمام علي : " القرآن حمال أوجه " وأن نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به : " القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، وإنما ينطق به الرجال " ولكن الخطـــاب الديني " يخفي " من التراث هذا الجانب الهام والخطير في فهم طبيعة النص ، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية ، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة . هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تجميد الفهم ، هو منطلق الخطاب الديني المعاصر ، وهو الجانب الذي " يكشف " عنه من التراث ، وهذا الموقف التأويلي الذي أشرنا أليه من قبل . إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الدينيّ ، وحين يقول العلماء : " لا اجتهاد فيما فيه نص " فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الديني .

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسـم النصوص ، كما نفعل في اللغة المعاصرة ، بل كانوا في العادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني ، وكانوا يستخدمون دوال مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث ، وكانوا يشيرون إليها معاً باسم الوحي أو النقل . وكانوا حين يشيرون إلى " النص " فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي ، أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي ، إنه - بلغة الإمام الشافعي - ما يكون " مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير " وما لا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالي الذي لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً ، ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال في فهم ما ليس بنص في كتاب الله ، وهكذا يحدد الإمام الشافعي الفرق بين النـص والحكـم في القرآن . (٨٩) والعودة إلى معاجم اللغة تفيد في التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً في إبراز الكيفية التي تطورت بها تلك الدلالة ، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة في " اللسان " أن الدلالة المركزية هي الإظهار كما يتبين من النماذج التالية :

١ - نصّت الظبيةُ جيدَها = رفعته . نصُّ الدابةَ = رفعها
٢ - النص والتنصيص = السير الشديد . نصُّ الأمور = شديدها ، قال الشاعر :

ولا يستوي عند نصِّ الأمـور باذلُ معروفه والبخيل

٣ - نصُّ الرجلَ = سأله عند شيء حتى يستقصي ما عنده . بلغ النساءَ نصَّ الحقاق = سن البلوغ . هذه الدلالات الثلاث ، الرفـع والشدةَ والبلـــوغ متضمـنة في دلالة " الإظهار " ، لأن من ينص الناقة أو الدابة يرفع عنقها فيظهره ، وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كمونه في نفس صاحبه . ولا بد أن يكون معنى الشدة - المعنى الثاني - نوعاً من التطور الدلالي عن المعنى الأول - الرفع - لأن الراكب إذ ينص دابته - يرفع عنقها - فإنما يفعل ذلك لكي يحثها على السير فيستخرج منها أقصى سرعتها ، فإذا ارتفع عنق الناقة - انتصّ - سارت سيراً شديداً ، كما يقول أبو عبيدة . وتحديدنا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكده أنها الدلالة الحسية الباقية في لغتنا المعاصرة ، كما في استخدامنا لكلمة " المنصة " بمعنى المكان المرتفع الظاهر ، وهو المعنى نفسه في الاستعمال القديم ، فالمنصة " ما تظهر عليه العروس لترى " . ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالي فأصبح النص يعني الاسناد في علم الحديث : " قال عمرو بن دينار : ما رأيت رجلاً أنص الحديث من الزهري " ، يقول ابن الأعرابي : " النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر ، والنص التوقيف ،

والنص التعيين علـــى شىء ما "

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضعهـــا " التحديد " على مستوى الدلالة المعنوية كما أن " الإظهار " هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية ، وتداخلت الدلالتان ، أو بالأحرى تداخل المستويان ، في صياغة مفهوم للنص فى التراث . ولكن التعدد الذى شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره فى تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل ، وما ليس بنص يتحتم تأويله ، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول " المحكم والمتشابه " ، حيث اعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكرى محكمساً (نصاً) وما يسند موقف الخصم متشابهاً (ليس بنص) ، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف فى دراسة سابقة . (٩٠) ذلك يكفى هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشرى وتعليل ابن المنير السنى عليه ، لاستخدامهما معاً لمفهسوم " النص " لا " التحكم والمتشابه " فى خلافهما . يقول الزمخشرى : " وقد نص (الله) على تنزيه ذاته . بقوله : وما أنا بظلام للعبيد . وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . إن الله لا يأمر بالفحشاء . ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل " . (٩١) وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهى ، ويوردها الزمخشرى وهو بصدد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة " ختم الله على قلوبهم وعى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم " ، وهى من الآيات المتشابهات عند المعتزلة ، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذى يسبب الكفر ثم يعاقب عليه . يعترض ابن المنير على تأويل الآية ، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل ، ويتهم الزمخشرى بأنه " نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة .. فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً " (٩٢)

ولايقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء ، بل يكون سائداً فى كل دوائر الخطاب الدينى فى التراث ، فهذا ابن عربى يفرق فى استخدام الفعل " كان " بين دلالته على الزمن الماضى وبين دلالته على مجرد الوجود ، ويقارن بينه وبين كلمة " الآن " التى تدل فى كل سياق ترد فيه على الزمن ، ويقرر بناء ذلـــك أن كلمـــة " الآن " نص فى وجود الزمان " ، وليس الفعلُ " كان " كذلك بسبب احتماليته . (٩٣) وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأى درجة من الاحتمالية ، فإن النصوص عزيزة نادرة ، خاصة فى مجال الشريعة " وما ثم نص يرجـــع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال " (٩٤) وعلى أساس من هذه الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية للغة فإن الحل الصوفى للتغلب على هذه الإشكالية يكمن فى التجربة الصوفية ذاتها ، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة ، فأهل الله فقط هم القادرون على الاطلاع على " الشريعة المحمدية من حيث لا تعلم العلماء بها ، فإن الفقهاء والمحدثين الذي أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً . ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة ، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قـــوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا . وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ فى ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم . وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به ، ولا يعرفون بأى وجه من وجوه الاحتمالات التى فى قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكشف على الأمر الجلى والنص الصريح فى الحكم ، أو من الله بالبينة التى هم عليها من ربهم والبصيرة التى بها دعـوا الخلـــق إلــى الله " . (٩٥)

وليس الحل الصوفى لإشكالية النصوص وندرتها هو الهـام هنا ، إنما الأساسي والجوهرى من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذى يتفق عليه الصوفية ـ وابن عربى بصفة خاصة ـ مع غيرهم من اتجاهات التراث . ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين ، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور " العام والخاص " فى دلالة النصوص . وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص ، ولا ينكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد) ، وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد فى الجمع بينهما ضرورى . وهكذا تكـون النصوص (بالمعنى التراثى) عزيزة ونادرة : " ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص ، فقوله : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف . وحرمت عليكم الميتة خص منها حالة الإضرار ، ومنه السمك " ويختلف العلماء فى تحديد العام والخاص ، كما اختلف المتكلمون فى تحديد المحكم والمتشابه ، وما يورده الزركشى على أنه من العام ، يرى السيوطى أنها نماذج فى غير الأحكام الفرعية التى يندر فيها العموم ، ولا يجد السيوطى آية من هذا النوع على عمومها ـ أى دون تخصيص فى دلالتها ـ إلا قوله تعالى : " حرمت عليكم أمهاتكم " (٩٦) وينتهى علماء القرآن إلى أن ما تضمنه القرآن ينقسم ـ طبقاً لدرجات الوضوح الدلالى ـ إلى أربع درجات : هى بالترتيب التالى :

١ ـ الواضح الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً ، وهو

النص .

٢ ـ الذى يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجـــح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل) ، وهذا هو الظاهر .

٣ ـ النص يحتمل معنيين كلاهما يساوى الآخر فى درجة الاحتمال ، وهو المجمل .

٤ ـ الذى يحتمـــل معنيين غير متساويين فى درجة الاحتمال ، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو المعنى القريب (الظاهر) كما فى المستوى الثانى ، بل الراجح هو المعنى البعيد ، وهذا النوع هو المؤول . (٩٧)

إذا كان هذا هو مفهوم النص فى التراث ، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا ، فإن الخطاب الدينى حين يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ ": لا اجتهاد فيما فيه نص " يقوم فى الحقيقة بعملية خداع ايديولوجى ماكرة ، لأنه لا يعنى بالنص ما يعنيه التراث ، وهو الواضح الجلى النادر . فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خضع للخلاف والاجتهاد فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، أدركنا حجم الخدعة ومداها . إن الخطاب الدينى المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمـــة " النص " ، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفى الاجتهاد ، مقسماً المجال لنفى التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات . إن القرآن ـ محور حديثنا حتى الآن ـ نص دينى ثابت من حيث منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنسانى ويصبح " مفهوماً " يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الإنسانى فهو نسبى متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح " مفهوماً " بالنسبى والمتغير ، أى من جهة الإنسان وتتحول إلى نـــص إنســـانى " يتأنسن " . ومن الضرورى هنا أن نؤكد أن حالة النص العام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسانى المتغير والنسبى (٩٨) النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أى مع قراءة النبى له لحظة الوحى ـ تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبى للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . إن مثل هذا الزعم يؤدى إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبى ، وبين الثابت والمتغير ، حين يطابق بين القصد الإلهى والفهم الإنسانى لهذا القصد ولو كان فهم الرسول . إنه زعم يؤدى إلى تأليه النبى ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً ، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها .

* * * * *

وإذا كان النص القرآنى يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه ، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكاليتها الخاصة ، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة ، وخضعت من ثم لآليات التناقـــل الشفاهى ، الأمر الذى يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبى ، وإذا كانت الأحاديث ذاتها ، أى كما نطق بها النبى بلغته وألفاظه ، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحى مغاير فى طبيعته لوحى القرآن فإن الاحاديث التى بين أيدينا تكون فى حقيقتها تفسيراً للتفسير . (٩٩) فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدت إلى الزيادة فى جسد الحديث بالوضع والانتحال ، واختلاف علماء الحديث بينهم فى المعايير التى يصححون الأحاديث على أساسها ، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص فى الواقع الإنسانى الاجتماعى . والخطاب الدينى المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص ، خاصة إذا كان خلافاً فى الفـــروع : " ذلك أن أسباب الخلاف قائمة فى طبيعة البشر وطبيعـة الحياة ، وطبيعة اللغة ، وطبيعة التكليف ، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية ، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبائعها " (١٠٠) وفى مجال النقاش والسجال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذى يفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل ، إذ يشترط فى مثل هـذا النص : " أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع ، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد ، ولا بد أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية ، فد يكون النص صحيحاً عند إمام ، ضعيفاً عند غيره ، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد ، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً ، وقد يكون عند إمام مطلقاً ، وعند آخر مقيداً ، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة ، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية ، وقد يعتبره بعضهم محكمـــاً ويراه غيره منسوخاً ، إلى غير ذلك من الاعتبارات " . (١٠١)

ولكن هذه الرؤية لمعضلة النص فى الأحاديث تظل تُطلُّ من منظور القدماء وتثير نفس أو بعض إشكالياتهم ، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية . ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يوقفوا عملية فرز جسد الحديث ، بالحذف والإضافة ، طبقاً

لمعايير اجتهادية إنسانية / اجتماعية بالضرورة . إن وقف هذه العملية الهامة وتثبيت نص الحديث فى كتب الصحاح الخمسة ـ أو الستة ـ وعلى رأسها البخارى ومسلم ، هو فى حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها ، وهو يصب فى نفس ايديولوجية وقف الاجتهاد فى النص القرآنى . إن معاييز السلف فى نقد الأحاديث وفى التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة ، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية ، كما يتوهم البعض . الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية إنسانية ، أى طبقاً لفكر إنسانى متطور بطبيعته ، ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذى ينشئه . هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل ، فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنسانى منذ اللحظات الأولى للنطق به ، والمسافة التى تفصله عن الحاضر مسافة شاسعة يكاد معها أن يكون نصاً إنسانياً .

ولكى تتضح هذه القضية بشكل أعمق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للآليات العامه للفرز والتصحيح التى طبقت على جسد الحديث ، وهو ما يطلق عليه مصطلــح " الرواية " تمييزاً له عن مصطلح " الدراية " الذى يركز على الأحكام والتعريفات . وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرع على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواة ، أى أن الرواية بالمعنى الاصطلاحى ـ لا بمعنى عملية النقل ذاتها ـ هى أساس الدراية التى تتعلق بالحكم على المتن ، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين : الزاوية الأولى زاوية الاتصال والانقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة فى سلسلة الإسناد ، وهذا عمل توثيقى فى المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راو من الرواة قد عاصر الراوى الذى ينقل عنه الحديث ، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاء مباشراً وفى سن النضوج التى تسمح له بالأخذ والرواية ، وأن يكون الأخذ مشافهة لا نقلاً عن صحيفة أو ما شابهها إلى أخر تلك الشروط التوثيقية . ونفس الشروط لا بد من توافرها فى الرواى التالى ، وعدم توافرها فى أحد الرواة يعنى ضعفاً فى سلسلة الإسناد يؤدى إلى تضعيف الحديث ، فإذا كان ثمة فاصل زمنى طويل بين راويين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثق نفسه برواية أخرى متصلة . أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتهتم بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راو من الرواة على حدة ، وهو ما يعرف بالجرح والتعديل ، وهى مؤهلات كثيرة أهمها أن يكون الراوى حافظاً ـ أى لا ينسى ـ أميناً لا يكذب ولا يدلس ، ثقة فى دينه وخلقه .

ولم يكن علماء الحديث ، بحكم غلبة الطابع النقلى التوثيقى على علمهم ، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة فى أكثر العصور ، يتمتعون باتساع الأفق العقلى القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن ، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ فى تصور الحقيقة ، وفى التعصب ضد أى اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل . لذلك ليس غريباً فى كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات ، وهو توصيف لكل الفرق ، عدا تلك التى تعاطف معها المحدِّث . ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد ، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب ، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه فى دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان . وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية ، أو الإعجاب والاحتقار ، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الايديولوجية . لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعـة ، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة ، وهو شديد الدلالة فى ذاته ، وإنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى . ثم استأثرت إحدى الفرق باسم " أهل السنة والجماعة " واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال ، وأصبحت هى الحكم والفيصل فى قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية فى كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة .

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن ـ علم الدراية ـ دخلنا دخولاً مباشراً فى قلب آليات الاجتهاد ، فالمتن إنما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن فى دلالته أدنى تعارض مع المبادىء العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن . هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص فى حالة فحص وفرز وبين نص آخر موثوق فى صحة منطوقة ثقة مطلقة ، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق ، بل على مستوى الدلالات والمعانى . وهكذا تتداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التى حللناها عن النص القرآنى ، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنسانى المرهون بآفاق الزمان والمكان . إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ الاجتهاد فيما فيه نص ، فالاجتهاد ـ كما رأينا ـ هو الوجه الآخر للنص ، الوجه الذى بدونه يتوقف عن أن

يكون نصاً لغوياً دالاً ويتحول إلى أيقونـة للزينة والتبرك ، وهو أمر وقع بالفعل فى ثقافتنا . الاجتهاد ـ على عكس ما يعلن الخطاب الدينى ـ هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولى الرئيسى ـ القرآن ـ وهو الطريق الوحيد الذى يؤدى إلى اكساب النصوص الفرعية ـ الأحاديث ـ مشروعية الوجود ذاتها ، الاجتهاد إذن لا يكون إلا فى النصوص ، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد ، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترداد أقوال القدماء .

* * * * * *

إن تركيز الخطاب الدينى على حاكمية النصوص فى مجالات الواقع والفكر كافة ، مع ما يعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول ، ومع تحديد مجال الاجتهاد فى النصوص الفرعية ـ الأحاديث ـ دون النص الأساسى ـ القرآن ـ يؤدى إلى تحديد كل من النص والواقع معاً . فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الدينى أحياناً من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها ، أدركنا أن هذا الخطاب فى الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم . والماضى الذى يريدنا أن نرتد إليه ليس الماضى الذى كان مزدهراً بالحيوية الفكرية والعقلية ، التى تؤمن بالتعدد وتحتمل الخلاف ، بل الماضى الذى ارتضى التقليد بديلاً عن الاجتهاد ، واكتفى بالتكرار بدلاً عن الإبداع . ولا يظهر الماضى الجميل حين يظهر فى هذا الخطاب إلا فى معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبى وحضارته المادية التى أقامها على ما استفاده من العقل الإسلامى ، كما مر بنا فى سياق تحليلاتنا . وأخيراً ينتهى الخطاب الدينى إلى الانغلاق فى دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها ، ويصدق قول القائـــل : " احتمينا بالنصـوص فدخل اللصوص " (١٠٢) وذلك حين يقضى على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادىء عقلية : المصالح المرسلة والمقاصد الكلية ، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى ، وبالمفهوم الذى يطرحه لها ، مع أنها مبادىء لتأويل النصوص .

الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره ، من الواقع تكون النص ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته ، فالواقع أولاً والواقع ثانياً ، والواقع أخيراً . وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة ، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنسانى والتركيز على بعده الغيبى ، الأمر الذى يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك ، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به ، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أم بغيرها ، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلىء بها الخطاب الدينى الإعلامى بشكل خاص . ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعانى والدلالات وإضفاء طابع نهائى عليها تأسيساً على مصدرها الغيبى ، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلى المفترض على الواقع الاجتماعى الإنسانى ، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما . وهكذا يحكم علينا الخطاب الدينى أن ندور حول أنفسنا فى دائرة مفرغة ، ويقضى من ثم بكيفية حادة على إمكانيات استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخى والاجتماعى .

يتجلى هذا الدوران فى الدائرة المغلقة فى طبيعة مفهوم الحاكمية ذاته ، فهو مفهوم يعتمد الخطاب الدينى فى طرحه على سلطة النص ، حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن والأحاديث النبوية ، خاصة ما أصبح يعرف آيات الحاكمية الثلاث فى سورة المائدة ، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام ، وأن التساهل فى ذلك أو إنكاره يتضمن تهديداً خطيراً لا للعقيدة فحسب بل للحياة الإنسانية بمخالفة النظام الذى وضعه الله لها بعلمه وقدرته وحكمته . (١٠٣) وبعبارة أخرى يتم تأسيس الحاكمية على النص لإثبات سلطته ، ويمكن عكس الصياغة وتظل القضية صادقة من منظور الخطاب الدينى فيقال أن الحاكمية معناها تأسيس سلطة النص اعتماداً على سلطة النص ، وهذا هو الدوران فى الدائرة المغلقة . ولمناقشة هذا المفهوم ، أو غيره من المفاهيم التى يطرحها علينا الخطاب الدينى ، خروجاً من تلك الدائرة المغلقة لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها . والأصل والبدء هو سلطة العقل ، السلطة التى يتأسس عليها الوحى ذاته ، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخيـة متحركة . هذه السلطة قابلة للخطأ ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها ، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم ، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص . ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة ، إنها تتعامـل مع العالـم والواقـع (الاجتماعى والطبيعى) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل ، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتتضح فى جدل لا نهائى مثمر خلاق . ولأن الخطاب الدينى يدرك أن الاحتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته ويكشف قناعه الايديولوجى فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل ، ويلجأ فى وجه محاولات تأسيسه فى ثقافتنا ـ وهى محاولات تتعثر بحكم عوامل كثيرة ـ إلى

التكفير ، وهو سلاح فعال فى واقع متخلف يعانى أغلبية أفراده من الأمية التعليمية ويعانى أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية . وكثيراً ما يستسلم بعض العقلانيين لابتزاز هذا السلاح ، فيلجأون إلى التقية والمصالحة مع الخطاب الدينى ، وهو موقف خطير فى مغزاه وفى النتائج التى يؤدى إليها .

ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل ، لا بالخطاب وحده على أهميته ، بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى . وقد سبق فى تحليلنا أن كشفنا اعتماد مفهوم الحاكمية فى تأويله للنصوص على المقارنة بين الله والإنسان من خلال ثنائيات : العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكشفنا كيف أن هذه الثنائيات تستند فى الخطاب الدينى ـ اعتماداً على النصوص أيضاً ـ إلى ثنائية الألوهية / العبودية ، وهى ثنائية تختزل علاقة الإنسان بربه فى هذا البعد وحده . ولسنا نريد هنا الالتقاء مع الخطاب الدينى فى آلياته أو منطلقاته ، فنستشهد بنصوص أخرى تؤسس العلاقة علــى الحب ، أو نستند إلى رأى واجتهاد آخر فى التراث يؤسسها على الحب كذلك ، بل نريد الاحتكام إلى العقل الذى يردنا إلى البعد التاريخى للنصوص ، وهو البعد الذى يهدره الخطاب الدينى فى أحكامه كلها لا فى تأويله للنصوص فحسب . لقد كان المجتمع الذى جاء الوحى يخاطبه مجتمعاً قبلياً عبودياً ، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين الذين يمكن اعتبار أولهما بعداً أفقياً ، واعتبار ثانيهما بعداً رأسياً . ولا حاجة للإطالة فى بيان البعد الرأسى الذى يجسد علاقة أعلى / أدنى داخل القبيلة الواحدة ، ويستوى فى ذلك أن يكون العبد عبداً بالشراء أو بالأسر والاسترقاق فلم يكن ثمة فارق فى مكانة العبد إذا كان عربياً . ويجسد البعد الأفقى علاقات القبائل ، وهى علاقات قامت على الصراع على موارد الثروة ـ أدوات الإنتاج ـ وهى الماء والكلأ ، ومن الطبيعى فى ظل علاقات الصراع أن تلجأ القبائل الضعيفة لالتماس الحماية من القبائل القوية التى تستأثر بالموارد المتاحة فى منطقة من المناطق تسمى " حمى القبيلة " ، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل ، وهى علاقات تبدو على السطح أفقية ، لكن لأنها علاقة أقوى / أضعف فهى فى منطقة وسطى بين البعدين الأفقى والرأسى . وقد صاغت اللغة هذه العلاقات ، ولذلك نجد الكلمة المعبرة عن علاقة الولاء ومشتقاتها ذات دلالة ملتبسة ، فهى من الأضداد اللغوية التى تدل على المعنى ونقيضه ، فألفاظ " مولــى " و " موالى " تدل على العبد والعبيد كما تدل علــى السيد والسادة .

والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالى للغتها إلا فى حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة فى الثقافة ، لذلك كان من الطبيعى أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية / الاجتماعية . لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة ، أو تطور دلالات ألفاظها ، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً ، فمن الطبيعى ، بل والضرورى ، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفى المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة ، والأكثر إنسانية وتقدماً ، مع ثبات مضمون النص . إن الألفاظ القديمة ما تزال حية مستعمــلة لكنها اكتسبت دلالات مجازية ، والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التى تصوغها إهدار للنص والواقع معاً ، وتزييف لمقاصد الوحى الكلية . ومن الجدير بالملاحظة أن الخطاب الدينى يلجأ إلى التأويل المجازى للنصوص لنفى علاقات الحب والولاية والقرب بين الله والإنسان فى الوقت الذى يصر فيه على التمسك بحرفية علاقة العبودية التى يؤسس عليها مفهومه للحاكمية . إن تأويل ما هو اجتماعى / تاريخى فى النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهرى أساسى وإسقاط ما هو عرضى مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية / تاريخية مغايرة . لقد كان المجتمع الذى خاطبه الوحى مجتمعاً تجارياً خاصة فى مراكز التأثير والسيطرة الدينية ، ولذلك تعكس لغته إطار المفاهيم التجارية كالبيع والشراء ، والربح والخسران ، والميزان إلخ ، ولم يتمسك أحد من القدماء ، بل والمعاصرين للوحى ، بالدلالات الحرفية لهذه المفاهيم ، وتم تأويلها كما تم تأويل نصوص الصفات سواء بسواء .

قلنا إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية / تاريخية فى لغة النصوص يؤدى لا إلى إهدار الواقع والنص فقط ، إنما يؤدى أيضاً إلى تزييف مقاصد الوحى الكلية ، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الدينى ، وربما مع ما يقصده كذلك . ويتم هذا التزييف على خطوتين : أولاهما الزعم أن الإسلام جاء ليحرر البشر من العبودية (بالمعنى القديم) لبعضهم البعض ويردهم جميعاً إلى العبودية لله وحده ، وهذا هو المعنى الذى أدركه العرب الذين خاطبهم الوحى . الخطوة الثانية أن العبودية الحقة معناها ـ كما فهم العرب أيضاً ـ رفض حاكمية البشر والاحتكام إلى الله وحده بالاحتكام إلى النصوص . وعلى هذا الأساس يفسر الخطاب الدينى المعارضة القوية التى وصلت إلى الصراع العسكرى بين الإسلام وخصومه . وتستقيم الخطوة الأولى مع الخطوة الثانية لو أن الإسلام كان مجرد حركة تحريرية لإلغاء الرق والعبودية وتحرير العبيد ومن ثم كان عداء سادة قريش له عداء لنظام يؤلب العبيد ضدهم ويقضى على مصدر تجارى

هام من مصادر ثروتهم . ولا شك أن الإسلام ساهم فى مرحلته المكية بتحرير العبيد نفسياً من سلطة السادة على أرواحهم ومعنوياتهم ، وهذا معنى " التأليب " الذى كان يشكو منه سادة قريش ، وساهم الإسلام كذلك بتشريعاته فى المرحلة المدنية بإفساح مجال لتحرير العبيد بجعل العتق كفارة لبعض الذنوب ، وكان الأهم من ذلك كله مبدأ المساواة الذى ألح عليه الوحى بين الناس جميعاً بصرف النظر عن الجنس أو اللون . لم يكن الإسلام دعوة لإلغاء العبودية ، ولا يعيبه ذلك ولا يشينه ، فالنظام الذى حرم شرب الخمر على ثلاث مراحل لم يكن ليهدم ركناً اقتصادياً هاماً فى الواقع ، بل جاء فى جوهره ليهدم أسس الجاهلية ـ كما شرحناها من قبل ـ ويقيم الحياة على أساس المساواة والعدل ، وليحررالإنسان من أوهام الأسطورة والخرافة .

إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلى فى تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكى يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه ، لأنه مقصد شكلى ما دام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص ، هذا فضلاً عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع ، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ، ومحاربة العقل الذى حرره الوحى ، ليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبناؤه فى المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجوارى ومعاشرتهن معاشرة جنسية وأن هذه إحدى الطرائق فى العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعى ، مادام ذلك قد وردت به النصوص . وليس غريباً أيضاً فى ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحى مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته ، وهكذا يتوجه الخطاب الدينى التعليمى التربوى إلى أبنائنا أن عليهم فى معاملة زملائهم وأساتذتهم من الأقبــــاط " الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون " . (١٠٤) وليس بعيداً فى ظل سيطرة آفة التعصب التى يفرزها الخطاب الدينى ـ قصد أم لم يقصد فلا عبرة بالنوايا هنا ـ أن يطلع علينا مجتهد من مجتهدى هذا الزمان ومجدديه بفتوى تحرم ما أحلته النصوص من طعام أهل الكتاب استناداً إلى اجتهادات بعض القدماء الذين ذهبوا إلى أن المقصود بأهل الكتاب فى الآية الخامسة من سورة المائدة " الذين أنزل عليهم التوراة والإنجيل ، من بنى إسرائيل وأبنائهم ، فأما من كان دخيلاً فيهم من سائر الأمم ، ممن دان بدينهم ، وهم من غير بنى إسرائيل ، فلم يعن بهذه الآية ، وليس هو ممن يحل ذبائحه ، لأنه ليس ممن أوتى الكتاب من قبل المسلمين وهذا قول كـــان محمــــد بن إدريــس الشافعــى يقوله " . (١٠٥)

إذا كانت حاكمية النصوص لا تسمح بالخلاف إلا فى الفروع وفى حدود الترجيح بين آراء القدماء للاختيار منها ، فمن الطبيعى أن يكون الاجتهاد محكوماً بأطر معرفية متخلفة لا تمت إلى الحياة والواقع بصلة ، وهكذا لا يجد الخطاب الدينى أمام أى اجتهاد حقيقى من سبيل إلا أن يحتمى بمبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " وفى قضية أن تحجب البنت سائر الورثة شأنها شأن الذكر كان يكفى أن يكون المعيار المقاصد الكلية للوحى ، بدلاً من الاستناد إلى اجتهاد الفقه الشيعى أو التمسك بحرفية النصوص . وهذا المعيار يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعى / التاريخى ، وقياس مدى تطوير النص للواقع ، ورصد اتجاه هذا التطوير . وهو معيار هام للاجتهاد فى مجال الأحكام التفصيلية لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التى يجب مراعاتها بعيداً عن الأهواء الايديولوجية . وفى قضية ميراث البنات ، بل فى قضية المرأة بصفة عامة ، نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكـــــر بعد كانت مستبعدة استبعاداً تاماً ، وفى واقع اجتماعى / اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل : أباً ثم زوجاً، اتجاه الوحى واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى ، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها ، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتطور وبين النصوص التى يتمسك الخطاب الدينى المعاصر بحرفيتها .

إن الخطاب الدينى بكل مستوياته التى ناقشناها هنا من معتدل (حكومى ومعارض) ومتطرف وتعليمى تربوى وإعلامى ، يشترك فى آلياته وفى منطلقاته الفكرية على السواء ، وإذا كان خطاب الجماعات يبدو هو الأعلى صوتاً ، فإنه فى الحقيقة مجرد صدى لمعطيات سابقة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام ، صدى كان يتردد خافتاً طول الوقت ، ثم ساعد على تجسيمه واقع متردد يعجز أهل الحكمة فيه عن تحقيق أبسط المطالب الإنسانية للمواطن العادى ، بينما يرتع أثرياء الانفتاح ورموز الحكم والسلطة فى كثير من مظاهر الفساد والخطيئة بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية . وإذا كان ثمة شبه بين شباب الجماعات والخوارج ، فإنه ينحصر فى تلك المثالية التطهيرية المفارقة للواقع ، والتى تدفعهم للدفاع عن التصور والدعوة إلية حتى الموت / الاستشهاد ، لقد كانوا فيما يرويه المؤرخون يتهالكون على الموت تهالك الفراش على النار ، ولهم فى استعذاب الموت وتفضيله على الحياة قصائد كثيرة مشهورة . إن الواقع من منظور شباب الجماعات عصى على الإصلاح ، والعقل الإنسانى عاجز عن إبداع واقع طيب مؤنس ، ولا حل من ثم إلا إحياء المثال الجاهز القديم ، المجتمع الإسلامى كما عاشه الصحابة تحت قيادة النبى . إنه الاحتكام إلى كتاب الله وحده السبيل إلى تحقـــيق هذا الحلم ، وهلم جرا ....

الهوامش

(١) انظر البيان فى جريدة " الأهرام " القاهرية بتاريخ ١٩٨٥/١/٢ وانظر أيضاً : تعليق يوسف إدريس بنفس الجريدة بتاريخ ١٩٨٩/١/٩ ، وكذلك تعليق حلمى مراد بجريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٠ .

(٢) عادل حسين : العدد السابق من جريدة " الشعب " ، وانظر أيضاً : عـــلاء محيى الدين (أمير إحدى الجماعات) : الجماعة الإسلاميــة بين العنف والحوار ، جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٤ ، وتعليـــق عادل حسين عليه بنفس العدد من الجريدة .

(٣) جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٧ .

(٤) جريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٨/١٢/٢١ .

(٥) انظر فى تطور تفكير " قطب " من خلال تطور علاقة الإخوان المسلمين بثورة يوليو من جهة ، وعلاقة قطب بتنظيم الإخوان من جهة أخرى : حسن حنفى : أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، ضمن كتاب " الدين والثورة فى مصر " المجلد الخامس ، " الحركات الدينية المعاصرة " مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ م ، ص ١٦٧ ـ ٢٠٠ .

(٦) انظر فى بعض ردود الفعل التى أثارهــا الحديث : رفعت السعيد : لا يا شيخ شعراوى ، جريدة " الأهالى " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٨ ، ومصطفى بهجت بدوى : وجهـــة نظر ، جـــريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٣

(٧) فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٦، ص ٣٣ .

(٨) حاول الكاتب أحمد بهجت أن يدافع عن الرواية، لكن دفاعه انتهى إلى تأييد فكرة عدم نشرها فى مصر ، " إعادة نشرها " على حد تعبيره ، انظر عموده اليومى بجريدة " الأهرام " " صندوق الدنيا " بتاريخ ٧ و ١٩٨٩/٢/٨ . ومما لا شك فى هذا الصدد أن رواية نجيب محفوظ " عبث الأقدار " قد طبعتها دار " الشروق " للنشر والتوزيع طبعة مبسطة للأطفال ، بعد تغيير عنوانها إلى " عجائب الأقدار " لأن الأقدار ـ بتعبير أحمد بهجت ـ لا تعبث .

(٩) The Mainichi Daily News , Japan , No. 23705 , Febraury 16 , 1989 , P. 1 .

(١٠) فى التفرقة بين الآليات والمنطلقات فى الخطاب الدينى بصفة خاصة نقدم هنا اقتراحاً إجرائياً قابلاً للنقاش ، هو : المنطلقات الفكرية تمثل فى هذا الخطاب الأسس التى لا ينكرها فى جدله مع الخصوم ، ويعتبر النقاش فيها أو إنكارها خروجاً على الدين والعقيدة ، ولا يتسم موقفه من الآليات بسمة التشدد تلك ، بل قد ينكر أنه يلجأ إلى بعض هذه الآليات ، خاصة ما يكون تناقضها مع الخطاب العلمى واضحاً .

(١١) فهمى هويدى : القرآن والسلطان ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٧ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(١٣) يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ، دار الشروق ، ط ٢ ١٩٨٤ ، ص ١٢٤ .

(١٤) المرجع الاسبق ، ص ٢٠٧ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٢ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(١٧) أنظر : سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، طبعة خاليــة من أى بيانات ، وعنها فى الغالب صورت طبعة دار الشروق لتماثل أرقام الصفحات ، فصل " الفصام النكد " ص ٢٧ ـ ٥٤ .

(١٨) يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١١٠ و ص ٧٣ .

(١٩) أحمد عبد الرحمن : المستر توماس وحوار فوق السحاب ، جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٤ .

(٢٠) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٧ م . ص ٥٢ ، وأيضاً صفحات ٧٣ ، ٨٧ ، ٨٩ . وعن فهم الخطاب الدينى للماركسية انظر رد فؤاد زكريا ، على مصطفى محمود : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل ، دار الفكر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٧ م ، ص ١٩٧ ـ ٢٢٢ . وانظر كذلك رده على محمد عمارة فى فهمــه للداروينية : الإسلاميون المعاصرون ، وثقافة الغرب ، مجلـــة " العربى " ، الكويت ، العدد رقم : ٣٦٢ ، يناير ١٩٨٩ م .

(٢١) تمثل كتابات حسن حنفى فى جانب هام منها هذا الاتجاه ، وهو اتجاه يحتاج لنقاش موسع فى دراسة أخرى .

(٢٢) أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٦٦ ، ص ١٣٩ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٣٥ ، و ص ١٣٩ .

(٢٤) معالم فى الطريق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٤ .

(٢٥) انظر : فهمى هويدى : القرآن والسلطان ، سبق ذكره ، ص ١٦ . وانظر أيضاً : سيد قطب : هذا الدين ، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، إنديانا ، أمريكا ، ١٩٧٠ م ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

(٢٦) سيد قطب : معالم فى الطريق ، سبق ذكره ، ص ١٣٠ ، وانظر أيضاً : الإسلام ومشكلات الحضارة ، سبق ذكره ، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ ، و ص ١٧٦ .

(٢٧) معالم فى الطريق ، ص ٦٧ .

(٢٨) فى ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ط ٣ ، د .ت . ، الجزء السادس ، ص ١٤٩ .

(٢٩) الصحوة الإنسانية ، ص ٦٦ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٠

(٣١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٣٢) السابق نفسه ، ص ٤٢ .

(٣٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٠ .

(٣٤) فهمى هويدى : القرآن والسلطان ، ص ١٨ ـ ١٩ .

(٣٥) سيد قطب : معالم فى الطريق ، ص ٤٠ .

(٣٦) انظر : سيد قطب : هذا الدين ، سبق ذكره ، ص ٣٨ ، وانظر أيضاً : فهمى هويدى : القرآن والسلطان ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٣٧) انظر : يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلاميــة ، ص ٩٦ .

(٣٨) سيد قطب : معالم فى الطريـــق ، ص ١٢٧ ـ ١٢٩ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٤٠) المرجع السابق : ص ١٤٤ ، وانظـــر أيضـــاً : ص ١٥٢ .

(٤١) نقلاً عن مجلة " الوحدة الإسلامية " ، إيران ، العدد رقم : ١٠٧ ، فبراير ١٩٨٩ م .

(٤٢) سيد قطب : معالم فى الطريق ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٤٣) المرجـع الســـابق ، ص ١١٨ ـ ١٢٠ ، وانظر أيضاً : ص ١٦٠ .

(٤٤) يبدو هذا واضحاً فى التعليقات التى نشرت فى الصحف على أحاديث الشيخ الشعراوى فى التليفزيون ، سواء فى الحديث الذى سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام ١٩٦٧ ، أو فى الفتاوى التى يتطوع بإذاعتها على الناس فى شئون الطب والعلاج ونقل الأعضاء . انظر على سبيل المثال : صلاح منتصر فى عموده اليومى بجريدة " الأهرام " مجرد رأى " بتاريخ ١٣ و ١٩٨٩/٢/١٤ .

(٤٥) سيد قطب : معالم فى الطريق ، ص ٨ .

(٤٦) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٨٩ .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٤٩) السابق نفسه ، ص ٦٠ .

(٥٠) السابق نفسه ، ص ١٩ - ٢٢ .

(٥١) السابق نفسه ، ص ١٩ ، وانظر أيضاً : ص ١٦١ - ١٦٤ .

(٥٢) السابق نفسه ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٥٣) محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٩ م ، الجزء الخامس ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٥٤) فتاوى ابن الصلاح ، ص ٣٤ - ٣٥ ، نقلاً عن مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٦ م ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٥٥) A short History of the Islamic Revaiablkist Movement in Islam (tran . by :P Al - Ash`ari , Islamic publication LTD , lahore (pakistan) , 3 rd Ed. 1979 , p. 30 .

(٥٦) سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، سبق ذكره ، ص ٨ ، وانظر أيضاً : هذا الدين ، ص ٢٠ - ٢٢ .

(٥٧) المصطلحات الأربعة فى القرآن ، دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .

(٥٨) هذا الدين ، ص ١٥ - ١٦ .

(٥٩) معالم فى الطريق : ص ٨١ .

(٦٠) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

(٦١) السابق نفسه ، ص ٥٩ .

(٦٢) السابق نفسه ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٦٣) انظر : حسن حنفى : أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، سبق ذكره ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ١٩١ - ١٩٧ .

(٦٥) معركة الإسلام والرأسمالية ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط ٤ ، ١٩٦٩ م ، ص ١٠١ .

(٦٦) المرجع السابق ، ص ٦١ ، وانظر أيضاً : ١٠٩ .

(٦٧) السابق نفسه ، ص ١٠٤ .

(٦٨) السابق نفسه ، ص ١١٦ .

(٦٩) السابق نفسه ، ص ٧٣ .

(٧٠) أنظر : معالم فى الطريق ، صفحات : ٢١ ، ٢٨ - ٢٩ ، ٣٣ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

(٧٣) السابق نفسه ، ص ٢٣ .

(٧٤) السابق نفسه ، ص ٢٥ .

(٧٥) انظر : يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، ص ٥٨ ، وانظر أيضاً : فهمى هويدى : التدين المنقوص ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٨٧ م ، ص ٢٤٧ - ٢٥٢ .

(٧٦) محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، سبق ذكره ، الجزء الخامس ، ص ٦٦ .

(٧٧) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٦٥ .

(٧٨) Afzal , Rafique , M. (ed.) , The Case fore Pakistan , National Comission on Historical and Cultural Research , Islam Abad , Ripon printing Press , Lahore , 1979 , pp. xi - xii .

(٧٩) انظر فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٧٤ .

(٨٠) يقول يوسف إدريس فى " مفكرته " بجريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٦ : " إننا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل ... أما أن نحل نحن مشكلتنا بأيدينا وبأنفسنا ، بقدرتنا الذاتية ، بالحق ننتزعه انتزاعاً ، ولا ننتظر هبوط الوحى من السماء ، فتلك قضية أخرى لا نحكم فيها أو نفكر فيها ، أو بمعنى آخر لا نقدر عليها . " ثم يتساءل : " كيف تكون لدينا وفينا هذا الشعور ، الشعور المؤكد أننا دائماً أصغر وأضعف من أن نحل مشاكلنا ؟ " ولعل فى تحليلنا لمفهوم الحاكمية ما يجيب عن مثل هذه التساؤلات .

(٨١) مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن ، دارالتنوير ، بيروت ، قيد الصدور .

(٨٢) انظر عموده اليومى " يوميات " بجريدة " الأهرام " ١٩٨٨/١٢/٢٨ .

(٨٤) الصفحة الدينية بجريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٧ .

(٨٥) معالم فى الطريق ، ص ٥٧ .

(٨٦) المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٨٧) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٨٨) : يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٨٩) انظر : الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت ص ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ .

(٩٠) التفسير العقلى للقرآن : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير ، بيروت ط ٣ ، ١٩٨٣ م ص ١٦٤ وما بعدها .

(٩١) جار الله الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، د. ت. ، الجزء الأول ، ص ٥٠ .

(٩٢) ابن المنير : الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، على هامش الكشاف ، ص ٤٩ .

(٩٣) محيى الدين ابن عربى : الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت ، الجزء الثانى ، ص ٦٩٢ ، وعلى أساس هذه التفرقة ينفى ابن عربى الدلالة الزمانية لكل ما ورد فى القرآن من آيات يقع فيها اسم الجلالة - نحويا - اسما ل " كان " .

(٩٤) المرجع السابق الجزء الأول ، ص ١٦٤ .

(٩٥) المرجع السابق نفسه ، ص ١٩٨ .

(٩٦) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٥١ م ، الجزء الثانى ، ص ١٦ . وانظر أيضاً : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، د. ت. ، الجزء الثانى ، ص ٢١٧ .

(٩٧) السيوطى : المرجع السابق نفس الجزء ، ص ٤ .

(٩٨) " النص العام " مفهوم يطرحه حسن حنفي كثيراً في كتاباته ، ويعني به النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير ، وهي حالة افتراضية محضة ، لا تختلف كثيراً عن حالة النص الميتافيزيقية .

(٩٩) في التفرقة بين غطـي الوحي ، وحـي القرآن ، ووحي الحـديث ، انظـر : ابن خلـدون : المقدمـة ، دار إحيـاء التراث العربي ، بيـروت ، د. ت. ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(١٠٠) يوسف القرضاوي : الصحـوة الإسلامـيـة ، ص ١٦٢ .

(١٠١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(١٠٢) قول يكرره حسن حنفي كثيراً في كتاباته .

(١٠٣) انظر : سيد قطب : في ظلال القرآن ، سبق ذكره ، الجزء السادس ، ص ١٥٦ وما بعدها .

(١٠٤) انظر على الترتيب : كتاب التربية الدينية للصف الثاني الثانوي ، ص ١٠٠ ، وكتاب الصف الثالث الثانـوي أيضاً ، ص ٣١ ، نقلاً عن : حامد عمار : حول الكتب المدرسية ، جريدة " الأهالي " بتاريخ ١٩٨٩/٢/١ .

(١٠٥) محمد بن جرير الطبري : جامـع البيان عن تأويل آي القرآن ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٥٤ م ، الجزء السادس ، ص ١٠١ .



الوعـى الدينى والوعى الطائفى

د . فيصل دراج

لا يشكل الوعــى الدينــى جوهراً سكونياً لايقربه التغيير والتبدل ، إنما يأخذ صورة الوجود الاجتماعى الذى يقوم فيه ، لأن الوعى الاجتماعى ، والوعى الدينى شكل منه ، انعكاس لشرط اجتماعى يتجاوزه باستمرار. وإذا كانت السلطة السياسية عنصرا حاسما فى إنتـاج وإعادة إنتاج الوعى الاجتماعى ، فإنها تلعب دورا محددا فى صياغة الوعى الدينى ، بشكـــل يستجيــب لمصالحهـــا ، ويكون فى دلالته انعكاسا لها ، إن ارتباط الوعي بشروطه الاجتماعية هو الذى جعل الكواكبى يتحــدث عـــن تعدديـــة التأويل الدينـــى ، أوتـعـدد اشكال الوعى الدينى : " ومنهم جماعـــة لـم يرضوا بالشرع المبين فابتدعوا أحكاما سموها علم الباطن ، أو علـــم الحقيقـــة ، أوعلم التصوف ، علما لم يعرف شيئا منه الصحابة والتابعون وأهل القرون الأولى ، ..... ، ومنهم فئة اخترعوا عبادات وقربات لم يأت بها الإسلام ، ومنهم قوم يعتبرون البلادة سلاحا والخمول خيراً ، والخبل خشوعا والصرع وصولاً .... ومنهم كهنة العرب يدعون علم الغيب بالاستخراج من الجفر والرمل وأحكام النجوم " (١) .

تشير علاقة الوعى الدينى بشروطه الاجتماعية إلى علاقة الوعى الاجتماعى بالتاريخ ، إذ يشير التاريخ وهومرآة التحولات الاجتماعية إلى صراع العناصر الجديدة والقديمة ، الذى يرتهن بدوره إلى ميزان القوى بين الفئات الاجتماعية . يقول جرامشى فى حديثه عن بنية الايديولوجيا : " ما يوجد بشكل دورى هو تمازج متبدل للقديم والجديد ، هو توازن مؤقت للعلاقات الثقافية التى توافق توازن العلاقات الاجتماعية " (٢) . لايقوم الأساسى فى قول جرامشى فى مفردات الجديد والقديم والمؤقت ، إنما يقوم أولا فى مفهوم " العلاقات الثقافية " لأن المستوى الثقافى ، هومرآة التحول الاجتماعى ، هوالذى يصوغ أو يعيد صياغة أشكال الوعى القائمة ، بما فيها الوعى الدينى .

يسمح القول بتعددية الوعى بالحديث عن أشكال وعى دينى متعددة : الدين السلطوى ، الدين الشعبى ، دين الفقهاء ... تعبر هذه الأشكال عن العلاقة القائمة ، بين الوعى وفئات وقوى اجتماعية مختلفة بدون أن تفترض ، بالضرورة ، وجود تباين جوهرى أو اختلاف كيفى بين أشكال الوعى المحتملة ، فما يحددّ الاختلاف لا يصدر عن الموقع الاجتماعى الذى ينتسب الوعى إليه ، بل عن مستوى الصراع الاجتماعى بين القوى الاجتماعية المختلفة ؛ ولهذا فقد يكون الوعى الدينى الشعبى نقيضاً للوعى الدينى السلطوى فى شروط محددة . وقد يكون امتداداً له ، أو مرآة صقيلة أو مشروخة له ، فى شروط أخرى ، لأن الوعى الدينى الشعبى مرتبط بحدود الاستقلال السياسى الذاتى للجماهير الشعبية . وانهدام هذا الاستقلال ،

* د. فيصل دراج : كاتب ومفكر ـ فلسطينى .

أو ارتباكه ، يعطى للوعى الدينى احتمالات مختلفة ، منها الوعى الطائفى .

وضع الدين فى الصراع الاجتماعى :

يطرح الاقتراب من مفهوم الوعى الدينى خصوصيته المزدوجة بل المتناقضة ، فبقدر ما يبدو مستقلا ومتمايزاً عن أشكال الوعى الاجتماعى الأخرى ، يعود ، وفى اللحظة عينها ، ليلتقى بها من جديد . يصدر تمايزه الأول عن صدوره عن مرجع أو مراجع نصّية ثابتة تركن إليها فئات اجتماعية مختلفة ، إن لم يركن إليها المجتمع بأسره . يبدو الوعى مطلقا ومتحررا من الشروط الاجتماعية كلها ، ويستظهر نصاً وحيداً مغلقا يتجاوز الزمان والمكان . لكن هذا الاستقلال المطلق لايلبث أن يتبدد فى القراءة الاجتماعية التى تقوم بها القوى الاجتماعية المختلفة التى تركن إلى النص الدينى ، فيصبح النص نصوصا ، لأن القوى الاجتماعية لاتأخذ بالنص الدينى الأول بل بتأويلها له ، فيتكاثر النص بتكاثر التأويلات . يبدو النص الدينى وحيدا فى ذاته ، فإن التقى بالقوى الاجتماعية ذات المصالح المختلفة ، التى تنتمى إليه نظرياً ، تكاثر فى تأويلات تستجيب إلى موقع ومصالح القوى المختلفة . يظهر النص واحدا قبل دخوله إلى الصراع الإجتماعى ، فإن دخل إليه صار مساوياً لأشكال الوعى الاجتماعى ، أى صار موضوعا لصراع اجتماعى . وإذا كانت الكتابة لا معنى لها إلا فى لحظة القراءة ، فإن النص الدينى لا معنى له خارج فضاء الصراع الاجتماعى ، الذى ينتج سلسلة من النصوص ، يقف فيها طه حسين وعز الدين القسام وعبد الرحمن الكواكبى ، بقدر مايقف فيها مصطفى محمود والشيـــخ الشعراوى . لا يقوم سر الوعى الدينى فى النص الدينى ، بل فى الشرط الاجتماعى الذى يقرأ النص ويعطيه التأويل . ولما كان الشرط الاجتماعى لامعنى له خارج مفهوم ميزان القوى الاجتماعى ، أو مفهوم السلطات الاجتماعية ، فإن ميزان القوى المسيطـر هو الذى يفرض شكل الوعى الدينى المسيطر ، أو هو الذى يفرض أشكال قراءة النص الدينى المسيطرة .

فى العلاقة بين النص الدينى فى ذاته وتأويلاته الاجتماعية الخارجية تستظهر كل إشكالية الوعى الدينى ، فيكون الدين ـ الذى تم تأويله ـ عقيدة للظالمين بقدر ما يكون عقيـدة لقوى اجتماعية تحارب الظلم ، بل ممكن القول : تكمن خصوصية النص الدينى فى قبوله لتأويلات متعددة تمنع أية سلطة اجتماعية عن احتكاره أو استيعابه ، بشكل كامل . لايمكن إرجاع الدين بشكل كامل إلى الايديولوجيا الطبقية المسيطرة ، حتى لو اعتبرت هذه الايديولوجيا النص الدينى مرجعها الوحيد ، لأن النص الدينى يشير إلى مجموعات اجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى طبقة أو شعب أو أمة . ولهذا " ليس غريبا " أن أبشع جريمة ارتكبت فى السودان ضد الحرية والفكر والمتمثلة فى إعدام محمود محمد طه قد ارتكبها صوفيون جدد (المهلاوى ، المكاشفى ، نميرى) بمعاونة جماعة الترابى ... والمعروف عن تاريخ الصوفية كله التسامح إزاء اختلاف الآراء ، وأن قادة الصوفية دفعوا دماءهم لعسف الحكام واضطهادهم . ومحمود محمد طه لم يقل أكثر مما قال به محيى بن عربى ... إلا أن هؤلاء هم الصوفيون الجدد ، وهذه هى الصوفيسة " أم قرون " تنطح ولاتفيد " (٣) . ليست الصوفية التى أفرزها النميرى ، ومن زامله ، إلا القناع الدينى الزائف ، الذى يحجب مصالح مادية مباشرة . فى علاقة الدين بالملكية الخاصة ، وفى زمن الانحطاط خاصة ، تأخذ الملكية الخاصة موقع الأولوية ، وتكون تحولات التأويل الدينى تابعة لتحولات السلطة الاقتصادية والسياسية . بل يمكن القول أن التأويل الدينى الظلامى شكل ايديولوجى مضمونه الملكية الخاصة الصادرة عن الفسـاد والإفساد ، أى أنه تأويل لايتجددّ بالنص الدينى فى ذاته ، إنما يتحدد كايديولوجيا دينية أو كدين سلطوى يوافق منظور البرجوازية الطفيلية . وهذا التأويل السلطوى لا يبرر الثروة الفاسدة إلا بقدر ما يحجب الحقيقة عن الجماهير ، لأنه يسعى إلى تقديم الفقر ، كما الغنى ، إرادة الهية . وفى هذا التأويل يتوحّد الحاكم والمحاكم وفقا لصيغة مجردة قوامها الإيمان والكتاب ، ويفترقان فى الواقع الملموس الذى يتضمن الاستغلال والحرمان .

التأويل الدينى السلطوى قناع أيديولوجى لمقولات اقتصادية ، أو صراع سياسى ـ اجتماعى يدور فوق أرضية دينية . وبهذا المعنى يكون الدين حقلا لصراع اجتماعى ثنائى البعد : كخوض بعض القوى الاجتماعية الصراع الايديولوجى ، وهو صراع سياسى ، انطلاقا من تعاليم النص الدينى ، لكن هذا الصراع الايديولوجى لا يلبث أن يعود ليدخل إلى النص الدينى ذاته عن طريق القراءة والتأويل . ولهذا لا يمكن الحديث عن النص الدينى إلا بالاعتماد على مفهومين متلازمين : الدين فى الصراع الاجتماعى ، والصراع الاجتماعى فى الدين . وإذا كانت الرؤية الدينية البريئة تدور بين حدّى : الظلم والعدالة ، فإن الرؤية الدينية التلفيقية تدور بين حدّى : الإيمان والإلحاد . تشير الرؤية الأولى إلى المشخصّ ، وتكتفى الرؤية الثانية بالمجرد ، وعبادة المجرد أساس كل فكر إظلامى . لا تصدر إظلامية الفكر المجرد عن تقديسه للمجردات ، بل عن

استعماله التضليلي للمجرد كله من أجل حجب كلي للمشخص وما يدور فيه . إن الرؤية الدينية تضمن المجرد ، لكنها في شكلها البرئ ، تعتمد على المجرد لتنفتح على المشخص ، وعن هذا صدرت مقولات : الرحمة ، العدالة ، التآزر ، التضامن ، الأمانة ، الصـدق ، النزاهة ...

إن العلاقة القائمة بين النص الديني وتأويلاته الاجتماعية تجعل من الدين معركة اجتماعية سياسية بامتياز ، لايمكن إرجاعها ، على الإطلاق ، إلى **معركة بين الإيمان والإلحاد ، لأنها معركة ذات مفردات اجتماعية : الحرية ، الديموقراطية ، الخبز** الكرامة ، احترام العقل ، السيادة الوطنية ... وفى هذا التحديد : تكون الماركسية فلسفة اجتماعية ـ سياسية تبحث فى مسائل الاستغلال والاضطهاد لافى قضايا الإيمان والإلحاد . بل أنها نقيض لكل الفلسفات الإلحادية ، القديمة والحديثة ، لأن مرجعها الأول والأخير هو الشرط الاجتماعى ووضع الإنسان فيه ، وضرورة ثورة الإنسان على كل شرط لايحقق إنسانيته . ولما كانت الممارسة معيارا للحقيقة ، كما تقول الماركسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من أية ممارسة دينية هو وضع الإنسان فى هذه الممارسة ، فهى ترفض هذه الممارسة إن كانت اضطهاداً للإنسان ، وتقف إلى جانبها إن وقفت إلى جانب الإنسان . أكثر من ذلك : إذا كان مفهوم الصراع الطبقى أحد المفاهيم الماركسية الأساسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من الدين هو وضع ووظيفة الدين فى عملية الصراع الطبقى ، أى فى عملية الصراع بين قوى الاضطهاد والاستغلال والقوى التى تناضل من أجل حياة إنسانية عادلة . ويمكن للماركسية أن تتابع محاكمتها وتقول : إذا كان الشرط الاجتماعى يحددُ شكل الوعى الاجتماعى فإن اختلاف الشروط الاجتماعية ينتج أشكال وعى اجتماعية مختلفة ، تستعلن بلاخفاء وهى تقرأ النص الدينى . بمعنى آخر : إذا كان النص الدينى يتجاوز نظريا الطبقات الاجتماعية ، فإن الصراع الطبقى هو محايث للطبقات وقائم فيها ، يترك آثاره على النص الدينى ، ويعطيه تأويلات متعددة ، وبسبب هذا ، فإن الفكر الماركسى ، وهو فكر طبقى ، لا يحارب الدين فى ذاته ولا يميل إلى ذلك ، بل يحارب الدين حين يصبح أداة للدفاع عن الملكية الخاصة ، أى يتحول إلى أداة تبرر قهر الإنسان .

لقد دعت الأديان السماوية إلى جملة من القيم النبيلة والمثل السامية ، لكن السلطات الطبقية القائمة على النهب والاستبداد لا تعترف بالنص الدينـى إلا إذا أعادت صياغته ، أى زورته ، ليصبح مبررا لممارستها . إن احتواء الطبقات الحاكمة للدين ، هو الذى قاد الماركسية إلى محاربة الدين السلطوى . أى إلى مناهضة الايديولوجيا السلطوية التى تتقنّع بالدين ولتمنع عن الإنسان الرغيف والحرية باسم شعارات : " نقاء الروح " و " رخاء الايمان " وجلال الصبر " وكنز القناعة " يقول انجلس : " كانت عقائد الكنيسة شعارات سياسية وكذلك نصوص الكتاب المقدس لها مقام القانون أمام أية محاكمة " (٤) . وكانت عقائد الكنيسة فى خدمة النظام الإقطاعى ، الذى يجعل من إرادة الإقطاعى امتداداً للسلطة الإلهية . ويقول لينين : " تحتاج كل الطبقات المضطهدة (بكسر الهاء) لصيانة سيطرتها إلى وظيفتين وظيفة الجلاد ووظيفة رجل الدين . يقمع الأول احتجاج واستنكار المضطهدين ، ويواسيهم الثانى ويُسد تعاستهم وشقائهم من خلال آفاق تحافظ على سيطرة الطبقات " (٥) .لا يحارب القـول الأول ، كما الثانى ، الدين ، ولايقترب من النص الدينى ، ولايبشّر بالإلحاد أو يتعرض إلى الإيمان ، بل يهاجم السياسة الظالمة ، التى يرفضها الحس السليم ، كما ترفضها التعاليم السماوية .

تعمل الماركسية كما غيرها من المواقف التنويرية ، على نقل " معركة الدين " من وضعها الوهمى حيث ثنائية الإيمان والإلحاد ، إلى موقعها الحقيقى حيث توجد سلسلة من القيم بينها الحرية والعدالة . إن دور الماركسية ، وهى فلسفة تنويرية مقاتلة ، الكشف عن السببية الاجتماعية التى تنتج منظومة أفكار معينة ، والتى تنتج فى شروط معينة ، خطاباً دينياً مجرداً ، يختزل الدين إلى وحدة المؤمنين المجردة . ولاتتكئ الماركسية ، فى موقفها هذا ، على مبادئ مجردة ، بل تأخذ بمعطيات الواقع والتاريخ . لاتتحدّث بعض القوى الدينية عـن " وحدة المؤمنين " إلا فى الظروف التى تهددُ أوضاع الفئات المستغلة (بكسر الغين) . وهذا ما فعلته الكنيسة الفرنسية فى عام ١٨٤٩ ، حين اعتبرت تهديد الملكية الخاصة تهديدا للدين ، فقالت : " أيها الأصدقاء ، إذا أردتم أن تحافظوا على دينكم ، ... ابتعدوا عن الحمر ، فإنهم يلغون الإله ، وينتزعون منكم العائلة والملكية والدين ، الذى هو خاتم الملكية " (٦) . ونرى قولا شبيها فى تعاليم الشيخ حسن البنا ، توجه مرة إلى عمال شبرا الخيمة ، فقال : " لابد للعامل فى هذه المنطقة من سلاحين هما قوة الإيمان وحسن الخلق ، فتقوم الصلة بين العامل وصاحب العمل على الاحترام والعطف المتبادلين ، وهذه هى أنجح السبل " . ثم يصوغ القول أكثر وضوحا فيصبح : " على العمال أن يتذكروا دوما واجبهم نحو الله ونحو أنفسهم ونحو صاحب العمل " لأن الإضراب " أمر مخل بروابط الإخاء بين المسلمين ومثير للجفـاء فى فرقهـم " (٧) .

يتحدد كل خطـاب ايديولوجى ، بما فى ذلك الخطاب

الديني ، في حقل الصراع الإجتماعي ، بل أن الخطاب يتكوّن ويتغيرّ ويتبدّل في حقل الصراع ، وفقا لميزان القوى السياسي والنزوع العام للمجتمع . إن الوحدة القائمة بين التأويل الديني والسياق الاجتماعي تفسر المسافة والاختلاف بين الخطاب الديني في الخمسينيات والستينيات الذى كان ينفتح على الفكر الاشتراكي والديمقراطي (خالد محمد خالد ومصطفى السباعي مثلا) ، والخطاب الديني المسيطر الآن ، الذى يمجّد الملكية الخاصة ويسوّغ ممارسات البرجوازية الطفيلية . وفى سطور السياق الاجتماعي تقرأ الأسباب التى تحوّل الوعى الديني إلى وعى طائفي ، وتنقل النص الديني من موقع التهذيب إلى موقع التعصب ، وتجعل الفقيه الديني يتخلى عن النزوع الواقعي لينذرج في محاكمات شكلية مطلقة . إن سيطرة النزوعات الشكلية دليل تفكك اجتماعي ، والنص الديني الراهن والمسيطر يمعن في محاكماته الشكلية ، فينغلق في تأويل مفترض ، وينسحب من الواقع ذى الأسئلة الحارقة ، وربما يبشر بالانسحاب من الواقع ليجعله يتفكك تحت ثقل أسئلته الحقيقية . وفى هذا الاستبدال يتنكر الفقيه الديني لدوره ، بل يقوم بما عنه مختلف ، لأن الدين السماوى جاء ليرفع عن الإنسان الأسباب التى تهدر إنسانيته .

الوعى الديني والايديولوجيات الاجتماعية :

يشير الوعى الديني إلى ثلاثة عناصر : فكرية ، شعورية ، وعملية ، يعترف الفكر بخالق الوجود قوة عليا ومسيطرة ولاشريك لها ، قوة قادرة شاملة تعود إليها المخلوقات كلها بشكل شامل . وبعد الاعتراف ، وبسببه ، يتوجه شعور المؤمن إلى الخالق المتعالى خاضعا له ، ومتوسلا رحمته ومستجيرا به ، وطالبا منه الرحمة والمغفرة . ويتوحد الشعور والفكر ويفرضان نسقا من الأعراف والأحكام والطقوس ، تحكم علاقة الإنسان بخالقه ، وقوامها الإذعان والطاعة ، وتنظم علاقة المؤمن بغيره من المؤمنين ، وجوهرها التآزر والتناصر والتساند . تحمل فكرة الإيمان تصوراً عن العالم والإنسان ، منذ بدء الخليقة إلى يوم الميعاد، وصدرعن التصور الإيماني ممارسات ومعاملات وأحكام تحض على وحدة المؤمنين ، وتستنكر ما يهدد الوحدة ويفسدها .

يبدو الوعى الديني في شكله المجرد ، وحدة من فكر وعمل ، لأنه إيمان بالله وإيمان بنصرة ومساعدة كل مؤمن بخالق الكون ، أى يبدو الوعى الديني ، في حقل الإيمان النقى ، متسقا وكامل الاتساق . مع ذلك ، فإن وضع الوعى لا يكتمل إلا باستدعاء عناصر أخرى ، أولها المجتمع فلا دين بلا مجتمع ، وثانيها التاريخ ، أى التحول والتبدل لأن المجتمعات متغيرة ، ولاتعرف السكون .والتاريخ ليس أكثر من التحولات الاجتماعية الصادرة عن صراع الطبقات الاجتماعية ذات المصالح المتناقضة . وتصدر إشكالية الوعى الديني ، في مدار دين محدد ، عن اعتناق الطبقات الاجتماعية المختلفة دينا واحدا ، وقبولها بمعطياته ، لأن كلا منها ، وفى عملية الصراع القديمة والمتجددة ، تحاول البرهنة أنها في صـراعها ، تمتثل إلى الدين ولاتتمرد على تعاليمه .

تطرح إشكالية الوعى الديني سؤالاً جوهرياً ومشخصاً جوهره العلاقة بين مفهوم الايديولوجيا ومفهوم تصور العالم ، الذى يشير في علاقاته المتناقضة إلى العلاقة بين الإيماني والطبقي . ولهذا يمكن القول وفى حدود الموضوع الذى نقاربه : تتضمن كل ايديولوجيا تصوراً للعالم ، بدون أن يعني ذلك أن كل تصور للعالم يتضمن ايديولوجيا . بمعنى آخر : تشير كل ايديولوجيا عضوية إلى طبقة اجتماعية محددة ، في حين يفيض الوعى الديني عن الطبقات الاجتماعية . يتجلّى تصور العالم بشكل مضمر في الحقوق ، والفن والنشاط الاقتصادى ، وفى كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية ، لكن هذا التعريف في ارتباكه ، لاينضبط إلا بربط التعريف بطبقة اجتماعية ذات تركيب وتكوين محددين ، وعندها يتكاثر بتكاثر الطبقات الاجتماعية . ولهذا فإن الدين ، من حيث هو تصور للعالم ، أكثر تعقيدا من الايديولوجيا ، في معناها المحدد ، لأنه أقل تجانسا منها ، إذ تخترقه عناصر ايديولوجية اجتماعية مختلفة مرتبطة بطبقات اجتماعية مختلفة . وقد يخضع الوعى الديني ، في شروط معينه ، إلى الخصوصية القومية وثقافتها ، وإلى علاقات الثقافة بتقاليدها الموروثة . ويظهر ذلك في تصوّر " المسيح الأسود " في بعض مناطق افريقيا ، إبـان المرحلـة الاستعمارية . (٨) أو في تأثر الدين الإسلامي ببعض عناصر الثقافة المحلية في اندونيسيا ، إن عدم إمكانية إرجاع الدين إلى ايديولوجيا ، نظريا لا يمنع ، وفى شروط محددّة ، عن الحديث عن ايديولوجيا دينية . ويتحقق ذلك في شروط إعادة صياغة العناصر الدينية من وجهة معايير ومصالح طبقة محددة ، حيث يصبح الدين شكلاً أيديولوجيا لمضمون يتجاوزه ويختلف عنه ، أى يتحول إلى ايديولوجيا طبقية ، تبرر وتسوغ ممارسات طبقية .

يفيض الوعى الديني عن الايديولوجيات الاجتماعية ، ويخترق كل منهما الآخر . لكن هذا التمايز لايلغى رجوعهما إلى موقع واحد هو : البنية الثقافية الاجتماعية أو الكل الثقافي الاجتماعي ، حيث يكون مستوى التطور الاجتماعي هو المحدد الفعلي للعلاقة بين الوعى الديني والايديولوجيا الاجتماعية . فإذا كانت عناصر الكل الثقافي تنفتح على

الواقـع وتعتبر الواقع مرجعا فى طرح الأسئلة والإجابة عليها ، دفعت بالوعى الدينى إلى انفتاح مشابه ، أو فرضت عليه شكلا واقعيا من التعايش مع المستجدات الاجتماعية ، وإذا كانت العناصر الثقافية مثقلة بالوهم والأساطير والأحكـام المثالية ، دفعت بالوعى إلى الانغلاق ، وإلى تهميش الزمان والمكان ، ليصبح إيمانية بسيطة مغلقة ، تُرجع الواقع إلى" التعاليم الأولى " وتعتبر هذه التعاليم معطى كونياً سكونياً . ولهذا ممكن أن نميز ، وفى إطار ميزان القوى الثقافى ، بين شكلين من الوعى الدينى : الوعى الدينى الواقعى ، وهو وعى ينفتح على المستجدات ، والوعى الدينى الشكلى ، وهو وعى لا يعترف بالتاريخ .

إن ميزان القوى فى الكلّ الثقافى الاجتماعى هو الذى يحدد شكل العلاقة بين عناصر الوعى الدينى الثلاثة : الفكر ، الشعور ، والعمل . ففى شروط الانغلاق الفكرى وتغيب الواقع المعاش يتراجع مكان العنصر العملى ، ويصبح تابعا للعنصر الإيمانى المجرد ، أى يهجر العنصر العملـى مرجعه الواقعى المعاش ، ولايبحث عن إجاباته اعتمادا عليه وانطلاقا منه ، بل انطلاقا من إيمانية مجردة لاتتعامل مع الواقع إلا إذا أنكرته . وفى شروط التفتح الاجتماعى ومواكبة تغيراته ، يتحول الوعى الدينى إلى نواة أصليـــة (الإيمان بالله وتعاليمه) ذات شكل عملى متحرك ومتطور ومتغير . ولهذا فإن وضع الدين فى زمن صعود البرجوازية العربية يختلف عنه فى طور انحطاطها وهزيمتها التاريخية . يبحث الطهطاوى ، فى زمن الصعود البرجوازى ، معتمدا على الدين ، عن أسباب الارتقاء الثقافى والعلمى وينفتح على الثقافة الكونية ،يتعلم ويترجم ، ولا يماثل بين العلم والصناعات الغربيين و" الإلحاد والكفر " الغربيين أي يحتفظ بدينه ولايرى فى الدين فى ذاته مصدرا لتقدم التقنية والإصلاح المدرسى والتطور الاجتماعى . كان الدين فى زمن الصعود البرجوازى ينفتح على الواقع ، ويتطور العنصر العملى فيه مستجيبا لأسئلة الاستقلال الوطنى وتجاوز التخلف الاجتماعى والبحث عن مستقبل أفضل . وبسبب ذلك كان الخطاب الدينى يستلهم عناصره من واقع زمانه ، ويتحول إلى خطاب تنويرى وتحويضى وتحررّى ويصبح خطابا حداثيا بامتياز ، لأنه يطالب بمجتمع بديل يتجاوب مع روح العصر . أما فى زمن السقوط التاريخى والنهائى للبرجوازيات العربية ، وتحولها إلى برجوازيات تابعة وطفيلية ومستبدة ، فإن الخطاب الدينى ينسحب من الواقع المشخص فى أسئلته الحقيقية ، ليخلق عوضا عنه ، اعتماداً على تأويل دينى لاعقلانى ، واقعا ً زائفاً يطرح أسئلة زائفة .

إن المسافة الفاصلة بين الخطاب التنويرى النهوضى والخطاب الإظلامى الرجعى هى المسافة القائمة بين دلالة الدين عند عبد الرحمن الكواكبى ودلالته عند مصطفى محمود . كان الكواكبى رجل دين ، وفخوراً بدينه وإسلامه . ومصطفى محمود مسلم وداعية إلى الإسلام . وعلى الرغم من الانتماء إلى الإسلام ، فقد كان الكواكبى داعياً إلى التغيير محاربا للانحطاط ، أما مصطفى محمود ، فلا يلوث كلماته بأسئلة الواقع الحارقة ، من جوع واستبداد وهزيمة ، بل يرجع الأسئلة كلها إلى نقاء الروح وصفاء العقيدة وطقوس التهجد . إذا كان الوعى الدينى ، كما الإنسان المؤمن ، يغتنى روحياً وثقافيا فى عملية مواجهة الواقع المتجدد من أجل حياة للإنسان أفضل ، فإن الانسحاب من الواقع باتجاه فكر وشعور دينيين مجردين ، يفقر الوعى الدينى ويفقر الإنسان المؤمن أيضا . ينتهى الواقعى والعملى واليومى والتاريخى فى فلسفة مصطفى محمود ، التى تبدأ بروح الإنسان وتنسى الإنسان ، بينما يبدأ خطاب الكواكبى وينتهى وهو يتحـدث عن الاستبداد ، الجهل ، العلم ، التربية ، الترقى ، والاستبداد والتخلص منه .

يعطى عبد الرحمن الكواكبى ومصطفى محمود شكلين من الوعى الدينى ، يختلفان إلى حدود التناقض ، فلا يبقى ما يوحد بينهما إلا نواة دينية مجردة ، أى مضموناً أوليا ً ، لا يمنع الفراق الشامل بين الرجلين ، نقرأ فى كتاب الكواكبى :" طبائع الاستبداد " : " المستبد لايخشى علوم اللغة المقوّمة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل عقد الجيوش ، لأنه يعرف أن الزمان ضنين بأن تلد الأمهات كثيـراً من أمثال الكميت وحســـان أو مونتسكيــو وشيللار " (٩) . لا يشير الكواكبى فى قوله هذا إلى دور الكلمة فى مقاومة الاستبداد ، إلا بقدر ما يعترف فيها بالثقافة الكونية ، التى توحد بين الكميت ومونتسكيو ، فلا يقع فى ثنائية الغرب والشرق ، الذائعة الآن ، والتى لا ترى من الغرب إلا الفلسفات العقلانية . ويقول الكواكبى أيضا : " لايخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد ، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة ، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم ، فإذا نبغ فيهم البعض ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم وسيلة لاستخدامهم فى تأييد أمره بنحو سد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد . نعم ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة ، مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، والسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، المنسقـــة للشموس المحرقـــة للرؤوس " (١٠) . يومئ الكواكبى إلى ملامح الثقافة السلطوية ، التى تمجـد الكتب الميتة والثقافة الشكلية ، وتستنكر كل معرفة تحرّض العقل وتتهم السلطة

القائمة . ينفتح الوعي الديني الواقعي على علوم الحياة المتعددة ، التى أنتجها تفتح الوعي الإنساني . أما الوعي الديني الشكلي ، الذي يدعوا إليه مصطفى محمود ، فلا يرى الواقع ، ولا المعارف الصادرة عنه والضرورية لمعرفته وإصلاحه ، بل يجمع الحياة في نقائصها وتعقّدها واحتمالاتها المختلفة ليلقي بها في كيس وحيد اللون عنوانه الإيمان ، فإن أراد أن يعيّن كيسه أكثر ، وضع إلى جانبه كيس الإلحاد ، فإن علا في الفلسفة وارتقى تحدث عن المادة والروح ليصل بعدها إلى أقانيم الخلاص والهلاك. شكلية لاهوتية صارمة أحد حديها : الروح ، الإيمان ، الشرق ، الصلاح ، الخلاص ، وحدها الآخر : المادة ، الإلحاد ، الغرب ، الهلاك ، الفساد . ولا مكان بين الحدين لأي سؤال يمسّ الإنسان العادي في حياته اليومية ، علما أن الانطلاق من اليومي والراهن أساس كل قول ينتمي إلى عالم العقل والأخلاق والمسؤولية . يقول مصطفى محمود في كتابه : " رحلتي من الشــك إلى الإيمان " : " العالم أصبح مسرحا مجنونا يهرول فيه المجانين في اتجاه واحد نحو القدرة المادية ... والنتيجة هي هذا الإنسان الكئيب المهموم الخائف القلق ... والإنسان المذعور الذى افتقد الأمان يحاول أن يستجلب لنفسه هذا الأمان بالوسائل الصناعية التكنولوجية ... الدين هو العلم الكبير الذى يشتمل على كل العلوم في باطنه ... الدين هو الذى يقيم الضمير ، وبهذا اليقين يجابه أعظم الأخطارويقهرها فهو بإيمانه فــي حضن أقــوى من دروع الدبابات " (١١) . لا مكان للمحدّد أو التاريخي في الثنائية الباترة ، ولامكان للملموس أو المشخص في الوعي الديني الشكلي . يبدأ الخطاب بلا تحديد مطلق ، فيدور حول العالم والقوة المادية والإنسان المذعور ومفاسد التكنولوجيا . خطاب يهرب من الزمن ليثوى في محراب إيمان لازمن له ، لكن هذا الهروب ، أملاه الإيمان أم الموقع الاجتماعي ، يجسد " علم الدراويش " الذى أشار إليه الكواكبي ، وهوعلم لايرفع غباوة ولايزيل غشاوة ، بل يؤكد الغباوة ويكرس الغشاوة ، لأنه يدافع عن القائم ويقاتل ضد كل تقدم اجتماعي .

الوعي الديني شكل من الوعي يخترقه الوعي الاجتماعي ، الذى يتعدّد بتعدّد المواقف الاجتماعية ، فينتج توترا بين النواة الإيمانية وبعدها العملي . تحتفظ النواة بوحدتها ، ويأخذ البعد العملي أشكالا مختلفة ، وفقا لميزان القوى الايديولوجي ، وللخصوصية الثقافية التي يقوم فيها الوعي الديني . ولهذا يمكن الحديث عن : الشكل الديني للوعي القومي ، الشكل الديني للوعي الاشتراكي ، الشكل الديني للوعي الرأسمالي ... إن علاقة التوتر بين الإيماني والطبقي تمنع الوعي الديني أن يكون أيديولوجيا ، بالمعنى الضيق .

حدود الوعي الطائفي

إن كان الوعي الديني في شكليه الواقعي أو الشكلي لا يتحدد كايديولوجيا ، فإن الوعي الطائفي الناتج عن تطور الوعي الديني الشكلي في شروط انحطاط المجتمع وتفككه ، يشكل ايديولوجيا طبقية بامتياز . يعبر انتصار الطائفية ، أو صعودها ، عن انتصار أوتقدم ايديولوجيا طبقة محددة ، تحقق مصالحها الذاتية ، وهي مصالح طبقية ، عن طريق حجب مفهوم الطبقات ، وتوحيد الطبقات في كيان وهمي يدعى الطائفة . الوعي الطائفي وعي ايديولوجي يكرس مصالح طبقة ، هي عادة مسيطرة ويبدد مصالح طبقات أخرى ، خاضعة ومستغَلة (بفتح الغين) . وهذا الوعي محصلة لصراع ايديولوجي - سياسي ، تنتصر فيه طبقة وينهزم ماهو لها نقيض ، لأن الطبقة المنتصرة تخوض معركة مصالحها الذاتية ، لا باسمها الذاتي - الطبقي ، بل باسم الطائفة ككل ، في حين تبدد الطبقات الأخرى مصالحها في علاقة التماثل الوهمي بين الطائفة والطبقة ، أي تنضوي الطبقات المختلفة تحت لواء ايديولوجيا طبقية مسيطرة تحجب ذاتها وراء وجه الطائفة .

إن استيلاء مفهوم الطائفة على مواقع مفهوم الطبقة ، محصلة معركة سياسية ، لاتعكس هشاشة البنية الاجتماعية ككل ، بقدر ماتعلن عن عجز الطبقات الخاضعة عن تحقيق استقلالها السياسي - الايديولوجي ، وعن تأكيد وجودها الطبقي المستقل . وإذا كانت الطبقة لا تتعرف إلا في وعيها النظري والعملي لمصالحها الذاتية ، فإن الاستسلام للفكر الطائــفي ، لايعبر عن رجوع إلى الدين واحتكام إلى تعاليمه ، إنما يعبر أولا عن هزيمة طبقة أمام طبقة أخري في حقل الصراع الطبقي ، وهو صراع سياسي أولاً . في عملية استبدال الطائفي بالطبقي ، تتجلى الطائفية ايديولوجيا طبقية ، لأنها تنقذ مصالح طبقة وتبدد مصالح طبقة أخرى ، أي تكرس الوضع القائم وتحافظ على شروط السيطرة الطبقية ، باسم مرجع وهمي ولاطبقي هو الطائفة . نلمس في هذه العملية لاتكافؤ الوعي بين الطبقات المتصارعة ، وهي طبقــات هشة البنية على أية حال ، لأن بعضها يخوض معركته واعيا بمصالحه ، في حين يخوض البعض الآخر معركته معتمدا على وعي زائف .

الوعـــي الطائفي وعي شكلي يقسم المجتمع ، كما العالم ، إلى جملة طوائف متناقضة ، فتلتغي الطبقات ، كما الصـــراع الطبقي ، ليصبح الصراع الطائفي هو الصراع الوحيد ، بل تلتغي العقلانية السياسية لتعطى مكانهـــا للا عقلانية مطلقة السراح ، لأن منطق الطائفة يفرض إلغاء

الطائفة الأخرى . يبدأ الوعي الديني بالاعتراف بوجود الله ، فيكون الامتثال إلى الله وتعاليمه هما المرجعان الأساسيان . أما الوعي الطائفي ، فيبدأ بالطائفة النقيض ، لا في وجودها الفعلي ، بل كما صاغها الوعي الزائف ، فيبدو إلغاء الطائفة ـ النقيض هو المرجع الأساسي الذي يحدد الوعي الطائفي . ولهذا فإن هذا الوعي يتحدد سالبا ، لأنه لايصدر عن التعاليم الدينية التي يدعي الوعي الطائفي الانتماء إليها ، بل يصدر عن صورة الطائفة ـ النقيض ، التي صاغها الوعي الزائف . وإذا أخذنا ببعض الدروس المشخصة ، كالطائفية اللبنانية مثلا ، نجد أن الوعي الطائفي تعبير عن أزمة أخلاقية ومعنوية وقيمية ، ومرآة لهزيمة القيم العقلانية والديمقراطية أمام القيم والمعايير اللاعقلانية والمستبدة . وبسبب هذا ، فإن الطائفية ، وهي صورة لمجتمع مأزوم ، لا تبحث عن حل لأزمة المجتمع ، بل تقود المجتمع المأزوم إلى الانتحار الذاتي ، لأنها لاترى الحل إلا في التقاتل الطائفي ، أي في انتصار طائفة وهزيمة أخرى .

يقسم الوعي الطائفي المجتمع إلى طوائف متجانسة ، وتكون إحدى الطوائف الخير كله وما عداها الشر كله ، أي يكون التناقض الشامل هو شكل العلاقة الوحيد بين الطوائف فلا تعترف ببعضها إلاّ متقاتلة ، لأن التقاتل هو شرط وجود الطوائف . وإذا كانت الطائفة لذاتها هي الخير كله ، فإن من يخرج عليها ، أو لا يمتثل إلى تعاليمها ، يكون خارجا على الحق ، ومصيره مصير الطائفة ـ النقيض ، أي الإعدام . في هذا التصور تكون الطائفة ، أو الوعي الطائفي ، مرجعا شاملاً ، فهي المرجع السياسي والفكري والحقوقي ... ويأخذ المرجع الطائفي طابع القداسة ، حين ينتسب إلى النص الديني ، الذي صاغه الوعي الطبقي المسيطر ، فتصبح الطائفة مقدسة ، وتخوض حربا مقدسة ، إلى غير ذلك من الممارسات اللاعقلانية ، التي تؤسس لتدمير المجتمع .

تظهر مأساة الطائفية كاملة في دلالتها التاريخية ، أو في موقعها من عملية التقدم الاجتماعي . يقول التاريخ : كلما ارتقى الإنسان وتطورت شخصيته انخلع عن الأطر الاجتماعية الضيقة ، واندمج في العلاقات المجتمعية الواسعة . ذلك أن تراجع البعد المجتمعي ، وصعود البعد الفئوي الضيق ، والطائفية فئوية مغلقة ، إشارة صريحة إلى التخلف بالمعنى التاريخي للكلمة . يفترض التقدم الاجتماعي الاعتراف بفكرة المجتمع مرجعا أساسيا لجملة الممارسات الاجتماعية ، فيكون المجتمع حوارا وتفاعلا وصراعا داخل الوحدة الاجتماعية ، الأمر الذي ينتج مجتمعية السلطة ومجتمعية المعرفة ومجتمعية الحوار . أما الوعي الطائفي فيبدأ برفض فكرة المجتمع ، بل أن رفض فكرة المجتمع المدني هي الأساس المطلق لصعود الوعي الطائفي وتكونّ الطوائف . وعندها تصبح الطائفية ، من حيث هي كيان متجانس وسكوني ، المرجع الشامل للممارسات الاجتماعية . ولما كانت الطائفة مرجعا معياريا ، أي مرجعا ذاتيا أساسه الوهم الايديولوجي أو الوعي الزائف ، فإن القبول بها أو الانتساب إليها ، يمنع إنتاج أي وعي صحيح ، سواء كان ذلك في المستوى السياسي أو المعرفي أو النظري ، لأن الوعي الطائفي ، وهو وعي مأزوم ، لا ينطلق من الشروط الاجتماعية الموضوعية ، بل من الصورة الوهمية التي صاغها الوعي المأزوم للطائفة الأخرى .

في حقل الوعي الطائفي ، والذي تحطم العقل شرطا لوجوده ، تصبح الطائفة النقيض صورة للسلب المطلق ونظيرا للشر ، ويكون تحطيم الطائفة الأخرى شرطا لتحرر الإنسان الطائفي من الأزمة وهكذا يبدأ الوعي الطائفي بمثالية مطلقة على صعيد الفكر ، ليصل ، وبسبب منطقه الداخلي ، إلى ممارسة عدوانية وإرهابية ، لأن خلق الآخر كنظير للشر يقضي بتحطيمه . لكن الطائفي لايحطم في هذه الممارسة إلا ذاته ، لأن النقيض المطلوب تدميره محض خلق ذاتي للوعي المأزوم . لاوجود للطائفية إلا في الوعي الطائفي الذي لا يدرك ، بسبب عجزه الذاتي ، أسباب صعود الطائفية ويمنع هذا الوعي الإنسان الطائفي عن التوجه إلى الأسباب الحقيقة لأزمته مستعيضاً عنها بأسباب وهمية . لكن هذا الوهم ينتج آثاراً مادية تتجلى في التقاتل والتناحر وتدمير المجتمع . ولهذا تأخذ العقلانية مدارها الكامل في حقل الطائفية ، بدءا بالوعي الزائف وصولا إلى الحرب الأهلية المعلنة أو المستترة ، ولهذا أيضا تشكل الطائفية تمردا على المجتمع الحديث ومعايير الحداثة ، فالمجتمع الحديث يقضي الاعتراف بالإرادة المجتمعية وبالعقلانية والديمقراطية ... وتأتي الطائفية لتقيم تناقضا بين إرادة الطائفة وإرادة المجتمع ، ولتدمر معايير العقل الموضوعية باسم معيارية التعاليم الطائفية ، ولتحطم مفهوم الديمقراطية باسم التعايش المستحيل بين الطوائف المخلوقة. أكثر من ذلك إذا كان الوعي الحديث قد أنتج مقولات سياسية جديدة مثل الحزب ، النقابة ، المدرسة العلمانية ، الحرية الفردية ، الحق في الاختلاف والتعددية ، فإن المنظور الطائفي يلقي بجميع المقولات الحديثة في أتون الحرمان أو ينصب لها المشانق المقدسة ، معتبرا الطائفة ، وهي شكل اجتماعي متخلف ، الأساس الوحيد للإنسان . وبسبب ذلك ، لاتشن الطائفية الحرب على الطائفة النقيض فقط ، بل على كل إنسان يرفض التصوّر الطائفي ، فلا يكون التعايش الاجتماعي عندها أكثر من الحرب المستمرة بين الطوائف المختلفة . ولهذا فإن الدعوة ،

السافرة أو المضمرة ، إلى الحرب الأهلية ، هي من الفروق الأساسية بين الوعي الديني والوعي الطائفي . يؤكد الوعي الأول علاقة الإنسان بربه ، وأساسها الإيمان ، بينما يؤكد الوعي الثاني علاقة الطائفة بالطائفة النقيض . وأساسها الحرب أو التناقض الشامل . ويدور الوعي الديني بين السماء والأرض ، ويحمل قيما روحية وتهذيبية ، وينتقل الوعي الطائفي من الأرض إلى الأرض . ناسيا السماء ومؤكدا معايير تهديمية ، ولا يرجع إلى السماء إلا ليستعملها في زرع التدمير وانتشاره .

يأخذ الوعي الطائفي شكلا مضمرا أو سافرا ، ويكون الشكل المتحقق محصلة لميزان القوى السياسي - الايديولوجي القائم في شرط محددٍ . وإذا كانت الطائفية اللبنانية هي الشكل الأكثر وضوحا في هذا العالم العربي، فإن أشكالاً ، أقل وضوحاً ، توجد باستمرار في هذا العالم العربي . مثل حالة المسلمين والأقباط في مصر ، أو حالة المسلمين في شمال السودان والمسيحين في جنوبه .... إن بذور الطائفية قائمة باستمرار ، بسبب هشاشة المجتمع وفشل الدولة البرجوازية التابعة في تحديث المجتمع . لكن صعود الطائفية أو تراجعها مرهون بالظرف السياسي - الايديولوجي العام . فلقد تضمنت كتابات سيد قطب دعوة مضمرة إلى الطائفية ، وربما تتضمن بعض كتابات حسن حنفي شيئا قريبا ، لكن أشكال استقبال الفكرة وسبل تعيينها تتجاوزان إرادة الكاتب الأول ، كما الثاني ، وتتحدداًن بالظرف الاجتماعي العام ، يقـــول قطب : " هناك داران : دار الإسلام وحمايتها حماية للعقيدة والمنهج والمجتمع الذي يسود فيه ، ودار الحرب وهي الأرض التي لا يهيمن فيها الإسلام ، ولاتحكم فيها شريعته ، بالقياس إلى المسلم وإلى الذمي المعاهد كذلك ، وتلك دار على المسلم أن يحاربها " (١٢) إن تعبير مسلم ، ذمي يشير ، شاء أم أبي، إلى مجتمع تسيّر أموره طائفة ، أي أنه ينفي مفهوم المجتمع المدني لصالح مجتمع أساسه مرتبية دينية ، فيكون الانتماء الديني بديلا عن الإرادة الاجتماعية الكلية . أما حسن حنفي فلا يعالج إشكالية " التجديد الفكري" بمفاهيم التبعية الثقافية ، كونية الثقافة ، الثقافة الإنسانية ، بل يّرد دعوة التجديد إلـى " تآمر مسيحي " على ثقافة إسلامية : " وجدت هذه الفئة نفسها تدعو للحديث وترك القديم " الإسلامي " ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم " المسيحي " وترى في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخا لمصر ، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخا للبنان " (١٣) .

ومهما كانت إشكالية التجديد وتناقضاتـــه ، والتناقضات قائمـــة ، فإن حنفي لايستعمل مفاهيم علمية بل أدوات معيارية ، لكأنه ، ومع بعض التحفظ ، يحارب طائفية بأخرى . هذا إن كان الفكر التجديدي طائفيا ، كما يعتقد .
ويمكن القول في هذا المجال : أن المنطق الداخلي الذي يحكم الآن كتابات بعض المفكرين " الإسلامويين " يتضمن طائفية سافرة أو مضمرة ، لأنه يعتبر الإسلام صالحا ، لا لحل مشاكل المسلمين فقط ، بل لمشاكل جميـــع " الطوائف " الأخرى ، لأن البدء بتعبير " المسلمين " يقود مباشرة إلى تعابير المسيحين ، اليهود ، البوذيين ... وفي هذه الحال ينحل المجتمع إلى طوائف ، ويختصر العالم كله إلى أديان ، بعضها أرفع شأنا من البعض الآخر . ويبدو هذا المنظور واضحا ، على سبيـل المثال ، في قول مصطفى محمـــــود : " والإسلام يقدم للعصر المادي باب النجاة الوحيد والحل الوحيد والمخرج الوحيد " (١٤) . إن تكرار كلمة " الوحيد " لا يرفع من شأن الإسلام إلا ليخفض من شأن أديان أخرى ، أي يمارس عسفا ايديولوجيا ، مهما كانت نوايا القائل .

لايدور السؤال الأساسي ، بالتأكيد ، حول وصف أو توصيف الوعي الطائفي بل يجب أن يدور حول أسباب صعوده ، لأن الجوهري ليس معرفـــة " كيف " يتكوّن الوعي الطائفي ، فهذا وصف خارجي للظاهرة . إنما المطلوب هو معرفة " لماذا " تكوّن هذا الوعي . وعندها يصل السؤال إلى القوى الاجتماعية المسيطرة ، التي تتكئ على جملة أدوات وشروط لصياغة وعي زائف .

السؤال الأساسي : ملاحظات سريعة :

١

يمثل الوعي الطائفي ، كما الوعي الظلامي بشكل عام ، سؤالا خطيرا يمس مستقبل المجتمع العربي وحاضرة . لكن هذا السؤال يصبح ثانويا بالقياس إلى آخر هو : سؤال الدولة البرجوازية المهزومة التي تنقذ سلطتها عن طريق هزيمة المجتمع بأسره . فلقد تشكل الوعي الشعبي - الوطني في حقل النضال ضد الاستعمار ، وضد القوى الاجتماعية المحلية التي تناهض عملية التقدم الاجتماعي . وكان الوعي ، في تلك الشروط ، يبدأ بالمشخص ويعود إليهْ ، ويقترب من مفاهيم محددة مثل الاستعمار والقوى الرجعية والاشتراكية . وجاءت هزيمة حزيران (يونيو) والفورة النفطية وتراجع المشروع الوطني ، لتعطي المكان لقوى اجتماعية مهزومة ، لاتحتفظ بوجودهـــا إلا إذا أكدت شروط الهزيمة وعملت على استمرارها ، وأول هذه الشروط اغتراب العقل وتدمير العقل الفاعل . وإذا كان الوعي الشعبي - الوطني وهووعي تاريخي صحيح ، يبدأ بالمشخص ويعترف بمفاهيم التاريخ والمكان والزمان ، فإن الوعي المغترب ، والطائفي جزء منه ،

يقفز فوق المشخص ليستقر فى حقل اللاتحديد وفى فضاء العموميات ، فيتراجع الإيمان العقلانى مفسحا الطريق لإيمانية مغلقة . والإيمان لاينكر العقل والإيمانية نقيض للعقل ونفى له .

تصبح الطبقة المسيطرة حاكمة وقائدة حين تحقق ، وبشكل لامتكافىء ، مصالح المجتمع ، أو بعضاً منها ، فى لحظة تحقيقها لمصالحها الذاتية ، وفى هذه العلاقة التى تربط الطبقى بالمجتمعى ، تمارس الطبقة المسيطرة هيمنتها فتتكىء الهيمنة على أساس شرعى ، يرى فيها المجتمع صورة لطموحه ومصالحه . ولهذا يقال : ترتبط هيمنة طبقة محددة بالمنفعة التى تؤمنها للمجتمع ككل . وهذا مايفصل السيطرة عن الهيمنة ، لأن الهيمنة تعنى قبول السيطرة والاعتراف بها من قبل الطبقات المسيطر عليها . أما فى شروط البرجوازية العربية المهزومة ، فإن الهيمنة لاوجود لها ، بسبب استحالة تحقيقها ، فيكون قمع المجتمع بديلا عن الهيمنة . ومن أجل تحقيق قمع شمولى وفاعل تتضخم أجهزة الدولة وتتسع إدارات الدولة ، ويتراجع حيز المجتمع المدنى ، ويتم إلغاء الاستقلال السياسى للحركة الجماهيرية . وفى هذ المنطق يطال القمع كل القوى التى تبحث عن سببية الهزيمة وتسعى إلى تجاوزها ، أي تكون القوى العقلانية هى الهدف الأول للأجهزة القمعية ، ويكون العقل في ترجماته المشخصة مثل الأحزاب ، الديمقراطية ، النقد ... غاية القمع ومبرر وجوده . مع ذلك ، فإن القوى الحاكمة والمهزومة تبحث عن شرعية ايديولوجية تبرر وجودها ، أو تبحث عن شرعية تبرر بها قمعها للقوى العقلانية والديموقراطية ، وتجد فى الدين وجها من وجوه الشرعية المفقودة . إن صورة الدين فى ايديولوجيا القوى الحاكمة المهزومة تساوى صورة السلطة المهزومة اللاجئة إلى الدين .فى هذا المنطق الطبقى الذرائعى ، أو التلفيقى ، أو كلاهما معاً ، لايكون الدين إلا شكله الوظيفى ، من وجهة نظر السلطات الطبقية الحاكمة . ينزع الدين السلطوى إلى تغييب الواقع اليومى المعاش ، وإلى تذويب الملموس والمحدد واليومى فى مقولات العام والمجرد واللامحدود . ولهذا تحتضن هذه السلطات مقولات : الإيمان والإلحاد ، الشرق والغرب ، الأصالة والمعاصرة .. لأن هذه المقولات فارغة من أى تحديد طبقى أو تاريخى. بل أن هذه السلطات فى بحثها عن شريعة ايديولوجية تلفيقية ، تستعمل مقولات الكفر والإيمان وفقاً لمصالحها الذاتية ، فيأخذ الموقف الدائم للسلطة صفة الإيمان ، ويأخذ كل فكر ناقد لها لباس الكفر . أى يصبح الدين أحد مشتقات الايديولوجيا السلطوية وتابعاً لها .

يتحدد الحقل الايديولوجى للسلطات المهزومة بعنصرين أساسيين هما : القمع والتضليل . لكنه تضليل متعدد الأبعاد . تنتج السلطة دينها ، وتروج له فى أجهزتها الايديولوجية المتعددة ، وتخلق له الكاتب والفقيه . وتقوم بشكل متواقت بقمع العناصر العقلانية والتنويرية . وفى هذا الشرط يتحرك الوعى الجماهيرى بين حد القمع وحد التضليل أى فى حقل تسيطر فيه العناصر اللاعقلانية . وبما أن الايديولوجيا المسيطرة هى ايديولوجيا الطبقة المسيطرة وفى ظرف يتم فيه تدمير الايديولوجيا المقاومة ، فإن الوعى الجماهيرى يكون مرآة للوعى التضليلى المسيطر . وبذلك

يصبح نشر اللاعقلانية هو الجسر الذى ينقل الهزيمة من مستوى السلطة الحاكمة إلى مستوى المجتمع بأسره . والطائفية والظلامية شكلان من أشكال اللاعقلانية .

إن هزيمة حزيران وتراجع المشروع الوطنى يساهمان موضوعياً ، فى صعود الوعى الدينى ، حيث يكون هذا الوعى احتجاجاً مشروعاً على واقع مهزوم لا يؤمن للإنســـان الرغيف ولا الكرامة ، لكن تدخل الدولة الايديولوجى ، وجمعها للقوى العاقلة يجعل الوعى الدينى احتجاجاً ضد المجهول . ضد عدو ملتبس الهوية ، أى يجعل الوعى ينطلق من الواقع ولا يعود إليه ، بل يتجه إلى مجال غائب التحديد . يرى الوعى المغترب الهزيمة بدون أن يرى أسبابها ، فلا يدفع الهزيمة بل ينتجها بشكل جديد (١٥) .

يرى الوعى الدينى مظاهر الهزيمة فى أحوال الشقاء والحرمان والجوع وتهديد الهوية الوطنية ، لكنه فى شروط سيطرة العناصر اللاعقلانية يعجز عن إدراك السببية الاجتماعية التى تنتج الشقاء ، فينسى الواقعى ويتمسك باللاواقعى ، ويجعـــــل من " اللاواقع " ساحة مفضلة لحركته ونشاطه ، بل يقاتل الفكر الواقعى والمدافع عن الواقعية . فى هذا الاستبدال المأساوى يتراجع المجتمع تاريخياً فلا يدور الصراع فيه بين طبقات بل بيسـن طوائف ، وفى هذا الاستبدال أيضاً يتفكك معنى الأحزاب السياسية التى هى من خصائص المجتمع الحديث .

وإن رفض الطائفية والنزوعات الظلامية لا يتضمن استنكاراً للدين أو هجاء له ، بل هو إدانة للسلطات السياسية الحاكمة التى تسوّق الظلام لتبرير ممارسات خاطئة .

بعض مراجع الدراسة

١ ـ عبد الرحمن الكواكبى : المؤلفات الكاملة ، الطبع الأولى ، بيروت . ص : ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (أنظر كتـــــاب د. أحمد برقاوى محاولـــــة فى قراءة عصر النهضـــــة ، بيــروت ، دار الرّواد . ص ٩٥) .

2 - J.M. Piotte : la Pensee Politique de Gramsci , Paris , `eds, anthropos . P. 208 .

٣ ـ مجلة النهج . العدد ١٥ ، ١٩٨٧ . ص : ١٠٦ ـ ١٠٧ .

٤ ـ انجلس : حرب الفلاحين فى ألمانيا ، دمشق ، دار دمشـــق ص : ٤٧ .

internationale e5 - L`enin : la Faillite de La 2 Eds Socialed P. 31 - 32 .

6 - L ` homme a - t - il cr`ee Dieua a` Son image , Paris , Eds : l ` union rationa liste . 1968 . P. 233 - 234 .

٧ ـ د. رفعت السعيد ، حسن البنا ، الطبعة الأولى . ص : ١٠٠

٨ ـ شئوون فلسطينية : العـــــدد ٨١ / ٨٢ . ١٩٨٧ .ص : ١٥٧ . بالاستناد إلى كتاب :

La naissance des Dieux . `eds l'union rationaliste . Paris, 1966 .

٩ ـ الكراكبى : طبائع الاستبداد . مؤسسة ناصر ، بيروت ، ١٩٨٠ . ص ٣٠

١٠ ـ المرجع السابق ص ٣١ .

١١ ـ مصطفى محمود : رحلتى من الشك إلى الإيمـــان . دار المعارف . ص : ١٠٧ ـ ١١٦ .

١٢ ـ د. محمد حافظ دياب : سيد قطب ، الخطاب والايديولوجيا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهــرة : ١٩٨٧ . ص : ١٣٨ .

١٣ ـ د. حسن حنفى : التراث والتجديد . دار التنوير : بيروت ، ١٩٨١ . ص: ٢٥

١٤ ـ مصطفى محمود : المرجع السابق . ص : ١١٦ .

١٥ ـ تيلمان ايفرز : السلطة البرجوازية فى العالم الثالث . (نشر د. رزق الله هيلان) دمشق ، ١٩٨٧ . ص : ١٥٢ .



العـــــرب بين الدين والسياسة

د. غالى شكرى

لـم تكن ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى القاهرة بين الرابع والسابع من ابريل (نيسان) ١٩٨٩ ، إلا حصيلة الحوار الثقافى العربى الواسع حول ظاهرة ماسمى " بالتطرف الدينى " المعاصر . تبدو هذه الحصيلة واضحة فى جملة المصادر التى أثبتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضا من اتجاهات النقاش الديموقراطى للأوراق التى قدمت فى الندوة . وتبدو أخيرا من غلبة الأبحاث التى تناولت البعد السياسى والاجتماعى المعاصر للحركات " الدينية " العنيفة أو غير العنيفة التى عرفها العالم الإسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة ... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة - أكرر - هو " الدين فى المجتمع العربى " ، وليس مايسمى " التطرف الدينى " .

أردت أن أقول إن القائمين على الندوة لم يتعمدوا التركيز على هذا الذى ندعوه " تطرفا " ، وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث فى الدور المعاصر للدين فى المجتمعات العربية اليوم . غيرأن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عمليا ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن مايدعى بالتطرف الدينى هو الهدف المضمر ، فكتبت غالبيتهم كليا أو جزئيا عن هذا " التطرف " ، أو من جانب المحاورين الذين ناقشوا الأوراق فى ضوء هذا " الإضمار " . ومعنى ذلك أن الارتباط الحميم باللحظة التاريخية فرض نفسه على المفكر العربى أكثر كثيرا من ارتباطه بالإطار الأكاديمى . واللحظة التاريخية تقول إن هناك شيئا يدعـــــوه البعض " تطرفا دينيا " يستحق من الجميع مواجهته بالفهم والتوصيف والتحليل والتقويم.

وأيًا كان مصدر المصطلح ، فهو لايحوز على الإجماع . البعض يقول إنه من واردات الغرب ، والبعض يقول إنه من صادرات العلمانيين . وفى الحالين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجع هو الذى يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق فى الوقت نفسه مع " مقتضى الحال " .

هذه نقطة أولية تحاشى الباحثون فى ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة فى تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة : " إن الحركات الدينية - الاجتماعية التى شهدها المجتمع العربى الإسلامى خلال فتراته التاريخية المختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل فى محاولة العودة بالمجتمع العربى الإسلامى إلى الجذور الإسلامية والأساسات التى طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وأنها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الحادة التى كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربى الإسلامى . وأخيرا فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة " كارزماتية " .

قد يصلح هذا التعميم فى تفسير الحركات السلفية المعروفة فى تاريخنا الحديث كالوهابية والمهدية والسنوسية ،

* د . غالى شكرى - ناقد أدبى - مصرى .

ولكن إلى أى مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى من جهة ، وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكرى مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة " الدين فى المجتمع العربى " لابد من تحديد العلامات الفارقة بين " سلفيات " العصر العربى الحديث . ولنتفق أولا على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى المجاز أقرب لتيسير التعامل مع الظاهرة . الوهابية مثلا تختلف عن المهدية ، والأفغانى يختلف عن الكواكبى ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب . ولكننا نلجأ إلى التعميم فنقول إن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعى للمسلمين ، أى من " الشوائب " التى علقت به فى التطبيق الفردى والجماعى مما تواضعنا على تسميته بـ " الخرافات " ، والعودة إلى السلف الصالح ، وهو أولا النص القرآنى ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فأعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذى يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض قد يعتمد القرآن الكريم وحده والأحاديث التى تتصل بما ورد فيه ، والبعض يعتمد القرآن والسنّة جميعا ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن " صدر الإسلام " يبقى هو العصر الذهبى و " النموذج " الذى يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاربهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لايظل قائما إلى المنتهى ، حيث أن الوهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية اجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد توفرت لها كلها الشخصية الكارزماتية (أو مانسميه بالقيادة التاريخية) واندمجت فى الكيان الشعبى للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسمات الهوية الروحية ـ السياسية للقطر الذى تنتمى إليه وجزء لايتجزأ من " الخصوصية " الاجتماعية .

وهو أمر يختلف تماما عن الحركات الفكرية ـ السياسية التى قام بها الأفغانى وعبده والكواكبى ، حيث يندرج الجانب الأكبر منها فى مانسميه " الإصلاح الدينى " الذى يعتمد أساسا على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) ، ويتوجه أساسا إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة (= فى الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكوّن من " المفكرين " و " المصلحين " لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين . كل ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونيا ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضوا فى الثورة العرابية . ولكن أحدا منهما لم يكن " زعيما " لحركة شعبية . إنهما من " المثقفين " .

حسن البنا أو سيد قطب توفرت لكليهما صفة " المصلح " وصفة " الزعيم " فى وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل فى زعامته إلى قامة محمد بن عبد الوهاب أو المهدى أو عمر المختار أو بن باديس أو عبد الكريم الخطابى ، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة ، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجميع من الوهابية إلى الاخوان المسلمين من السلفيين حقا ، وقد ظهروا فى أوقات الأزمات فعلا ، وبرزت من بينهم قيادات تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعدئذ فى كل شئ .

ولاتنتمى تيارات الإسلام السياسى (كما نحب أن نسميه بدلا من التطرف الدينى) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لاينشدون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الدينى ، وإنما هم ينتسبون إلى شجرة الاخوان المسلمين . غير أن مسافة الأربعين عاما التى تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاما التى تفصلهم عن سيد قطب ، قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محليا وعربيا ودوليا ، مما رسم لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى مسارا أو مسارات مغايرة .

قبل أن يصوغ لنا علماء الاجتماع العرب فى ندوتهم القاهرية هذه المسارات حددوا لنا بعض المؤشرات .

{ الدين والمجتمع }

بدءا من " الدهشة " راح الباحثون العرب عن الدين فى المجتمع يحرثون الأرض من عدة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقى عند " نقطة إيجابية " هى ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية وبالتطور الاجتماعى العربى على صعيد الايديولوجيا ، وأن هذا الارتباط وذاك لاعلاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعى هما فى خاتمة المطاف توصيف سياسى .. إلا أن القائلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسى " كمنظومة من الأفكار والأفعال لاتقبل التجزئة ، فالموقف منها هو الرفض المطلق أو

القبول المطلق . وأى تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لايرتبط بما ندعوه " تسييس الدين "

على ذلك فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب فى ندوة " الدين والمجتمع العربى " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالايديولوجيا فيقول حيدر ابراهيم علي (السودان) إنه يتعين " علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير أيديولوجى واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة فى حياة الناس وعلاقاتهم . ولابد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التى تخفى هذه الحقيقة ، فأكثر الظواهر الدينية إبهاما مثل التصوف والزهد هى تعبيرات أيديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم " . ويضيف محمد شقرون (المغرب) : " إن نقد التجارب والتعبيرات العفوية والساذجة عن العالم الاجتماعى لاينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وخصوصا تلك التى تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان فى التاريخ " .

* التيار الثانى يفرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى الذى تمثله الصوفية أحيانا ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التى اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية فى بعض الأزمان والبلدان تحولت فى عصر النهضة إلى أداة فى يد الرجعية لمقاومة التقدم والانعتاق . وبدا ذلك واضحا بصورة جلية فى عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨) الذى سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى فى طليعة هؤلاء أبو الهدى الصيادى الرفاعى الذى تولى فى البدء نقابة الأشراف فى حلب ثم قصد دار الخلافة أى استنبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين ، فعبد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بأنه (الخليفة المعظم ظل الله فى العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) . ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة . ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة يمنع تمثيل الروايات فى دمشق مما اضطر رائد المسرح السورى أبا خليل القبانى إلى مغادرة دمشق والالتجاء إلى مصر " ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لعاطف العقلة " فى المجتمع العربى الإسلامى ، يلاحظ أنه من الآليات الهامة التى يعمل الدين من خلالها على إضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالى إعاقة محاولات التغير الاجتماعى هى علاقة التواطؤ Collusion القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ ينشأ فى أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة Common Vested Intrests بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغيير الاجتماعى " ، ويضيف أنه " فى المجتمع العربى الإسلامى نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على بعضها الآخر ... فالطبقة التى ينتمى إليها الفرد فى مجتمعنا العربى الإسلامى تحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، ففى الوقت الذى تجد فيه الطبقات الغنية المثقفة فى مجتمعنا تفسر الدين الرسمى على ضوء مصالحها وتعزيزا لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبى بحثا عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية . من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية فى القرى وأحياء المدينة الفقيرة المحرومة (...) إن الدين الشعبى يشكل أداة من أدوات الشعب فى سعيه لحل مشكلاته المستعصية ، فالطرق الصوفية التى انتشرت انتشارا واسعا فى المجتمع العربى التقليدى والمعاصر نشأت فى واقع الأمر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الاندماج فى جماعات منظمة تمكن أعضاءها من تجاوز عجزهم وكرد فعل للتزمت بصدد النصوص والتضييق على العقل والإغراق فى البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية " .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لجمال حمدان فى كتابه " العالم الإسلامى المعاصر " الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١ ، مما يعنى أن للباحث رؤية ثاقبة للأحداث المقبلة ، إذ يقول " إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلا على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفى العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعى مرة ولتبرير مظالمها وابتزازها مرة أخرى .. فمنذ البداية استغل الاستعمار الدينى التركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وياسم الدين نجح فى فرض استعماره الغاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها فى العالم العربـــى " (ص ١٢٥ و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه " فى المجتمع العربى بالتحديد لعب الدين الإسلامى ولايزال يلعب دوراً

بارزا فى تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالى فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى شهدها ويشهدها هذا المجتمع .. الأمر الذى يمكن فى ضوئه اعتبار الدين الإسلامى أكثر من أى دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد فى المجتمع العربى " .

* وأخيرا فهناك التيار الذى يقتبس من الإسلام إحـــدى " حالاته " التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروافد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهدا . إن حمود العودى (اليمن) يرى مثلا " أن التاريخ والتراث العربى الإسلامى بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف فى عصوره الأولى أو الوسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهى الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية " .

هذا الرافد " يستند " على الحدث التاريخى ولايستشهد بالنص ، فطالما أن ديار الإسلام عرفت الملكية العامة للأرض فى ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الرافد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتمادا كليا و " يختار " من النصوص مايؤيد مشروعه . هكذا يفسر غريب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلـــح " الدرجة " فى النص القرآنى على النحو الذى ينفى المضمون الاجتماعى أو الطبقى لكلمة " درجات " التى ورد ذكرها عديدا من المرات فى القرآن الكريم .

مدخل إلى الأزمة

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التديّن " وليس " التطرف " ! . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعـــات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " ، فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هـو " ب " أو " ت " أو " ى " ، ولكنه ليس خارج الأبجدية ، فهو قادم حتما . وهى نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر فى صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها محددات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردى أو الفئوى أو الجماعى من الدين .

هناك أولا المحددات الفكرية ، وأهمها فســـاد معادلـة " النهضة " التى قادت الفكر العربى الحديث زهاء قرن ونصف القرن . هذه المعادلـة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعنى أساسا القيم الإسلامية العامة التى لاتتعارض مع أى تراث تاريخى سابق على الإسلام . وكان العصر يعنى أساسا التكنولوجيا الغربية التى لاتتعارض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان دور الإصلاح الدينى هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أى تسويغ الحضارة الغربية إسلاميا ، وكان ذلك يناسب القوام الطبقى الرجراج والمائع القادم من صُلْب العلاقات الإقطاعية فى زراعة الأرض والعلاقات التجارية فى تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين المُعَوّق الذى ولد من رحم " التخلف " فى علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا برجوازيات قومية ذات كشوف علمية وطبقة اجتماعية متبلورة ومعارك فكرية خصبة مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف البارود أو البخار ولا القارات ، ولم يستشهد منا أحد من أجل التأكيد على كروية الأرض . تاريخنا ليس صدى لتاريخ الغرب . ولم يكن فى الإسلام وساطة بين الإنسان والله ، ولكن نظم الحكم ـ أى التاريخ الاجتماعى للمسلمين ـ هى التى تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الدينى فى القرن الماضى هى العودة إلى النص الخالى من " التاريخ الاجتماعى " والكهنوت . تلك هى عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماما ، حلّت وثاقها بالنص وتأويلاته وصاغت لنفسها ايديولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين ، هى ايديولوجية اللاوعى المتحرر من أنماط الفكر النخبوى .

ولكن النخبة هى التى قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ، وقاومت عوامل الانتكاس المتمثلة فى سطوة الاحتلال الأجنبى والأقليات الإقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجادا لاشك فى الصناعة والثقافة إبان لحظات الصعود التاريخى للفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية " الممسوخة " : مفتتة الأسواق ، فهى لم تكن قط برجوازية قومية عربية ، وإنما برجوازيات قطرية مشوهة لم تتوحد حتى فى ظل شعاراتها " القومية " البراقة . ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . انكسارها الأكبر كان سقوط محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس . انكسارها الأخطر كان الاحتلال المباشر ـ البريطانى الفرنسى الإيطالى ـ للمشرق والمغرب . انكسارها المستمر فى إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين (العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عـــام ١٩٤٨ . وكانت هذه الانكسارات المتتالية هى البيئة التاريخية لانفصام

عرى النهضة وإصلاحها الديني . وهو الانفصام الذى عبر عنه ميلاد حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من مصر إلى بقية الأقطار العربية . هذا الذى تدعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر من الفصام الذى وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكنا التحديث بتسويغ الغرب إسلاميا . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائيا عام ١٩٢٤ وأصبح الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى (بعد تطور المشهد الاجتماعى الذى استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطا جديدة وعلاقات جديدة ووسائل جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لاتقوم علي التوفيق . وكانت الناصرية هى الجواب المبدئى عن السؤال . ولكن عشرين عاما سبقتها عبأت المناخ الاجتماعى بجواب مضاد . وهو الجواب الذى استفاد من انفصام " التوفيق " بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء على الإسلام وحده لا كقيم بل " كـدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة وتشريع " . كان الذى انهزم فى النهضة هو الليبرالية . أجهضها الغرب نفسه فى بلادنا متعاونا مع الحكومات المحلية . وتوالت هزائم الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع المدّ النازى والفاشى العالمى . وعندما انتصر " الحلفاء " للديمقراطية فى العالم ، انتصرت فى الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فوق الجزء الفلسطينى من الأرض العربية . وهكذا كان المد الإخوانى الإسلامى قبل الثورة الناصرية بعقدين من الزمن هو الجواب السلبى على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية فى حال تسمح لها بأن تكون جوابا عمليا . لذلك أصبح التحدى الحقيقى للجواب الناصرى هو جواب الإسلام السياسى الذى حاول أن يقيم جسرا دينيا بين النخبة والقاعدة . ولذلك أيضا كان التناقض الحاد قبـل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " ـ كالوفد فى مصر ـ من جهة أخرى . ولكن هذه الاحزاب البرجوازية المحتوى كانت فى نهاية الاربعينات قد شاخت . ولايخلو انقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المغزى . والمقصود بالشيخوخة الوفدية أو غيرها تعاظم أشباه الإقطاعيين على قمتها وانحدار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك فى بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التى كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعين : الإسلام السياسى والناصرية .

فى انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديموقراطية فى تاريخ مصر الحديث لم ينجح اخوانى واحد . لم يكن ذلك يعنى أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم كانوا على استعداد أكبر لانتخاب " البرنامج السياسى " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا فى الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أى شخص أو حزب ، كان يدرى أن هذا السقوط الانتخابى لايرادف الضعف ، ولايجوز التوقف طويلا عند تفاصيل الملابسات التى أدت بالاخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التى أدت بعبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتميا ، لأنه صدام بين مشروعين لايلتقيان ، إذا تجاوزنا وسمينا التوجه السياسى للإخوان مشروعاً . وليست " قوة السلطة " وحدها هى التى أتاحت للناصرية فرصة التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التمصير والتأميم من أهم الوسائل التى سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصرى ـ وهو الاستقلال القومى ـ اختراقا لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنوانا لمعادلة جديدة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هى " التركيب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير فى محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من مكونات حضارية ، والعالم شرقا وغربا شمالا وجنوبا حضارة وأفكارا . ولكن الناصرية التى أبدعت هذه الصيغة الصحيحة للبديل التاريخى وقعت فى أخطاء تاريخية أيضا :

١) لم تبدع صيغة ديمقراطية جديدة بديلة لهزيمة الليبرالية ، وانساقت وراء الحل الإدارى السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسى هلامى يجمع كل الطبقات ولايضم أحدا .

٢) اتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ، وأساسا الإسلام السياسى والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حينا وتصفية سياسية أحيانا .

٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار فى بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصا فى بناء القطاع العام . وهى قاعدة من غير المؤهلين فنيا أو سياسيا لقيادة التحول الاجتماعى فى البلاد .

٤) أحلت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تملأ الفجوة بين النخبة والقاعدة ، بل ناصبت المثقفين ـ والإبداع الفكرى ـ العداء ، وأضحى فكر السلطة هـــو " الفكر " وغيره هرطقات .

٥) كرست توظيف رجال الدين الرسمى فى خدمة الحكم

بإضفاء الشرعية الدينية على أحكامه . ووقعت المفارقة التى تعنى حاجة السلطة المكبوتة إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كأية مؤسسة تابعة للدولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء فكر الإصلاح الدينى عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الايديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أى أن الناصرية فى واقع الأمر لم تربح النخبة الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع فى موازاة فقدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأزهر (المعدَّل) ورجاله فقط .

٦) ارتدت أقنعة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقى . وربما كانت أقنعة من الأمانى والطموحات ، ولكن الواقع شئ آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأقنعة الباهرة التى غطت على الحقائق الباهظة الثمن . وعندما سقطت الأقنعة أى الشعارات قال الناس إن الاشتراكية هى التى سقطت وإن القومية العربية هى التى هزمت . ولم يكن هذا صحيحا . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لايخضعان للمنطق الرياضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لايطول ، فقد كان هناك ما يملؤه فى الانتظار .

٧) هذه الأخطاء كانت كالثقوب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكريا واجتماعيا وسياسيا تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات . وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى الحجاب الحاجز لقوى الثورة المضادة من الاستيلاء على السلطة وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر لانقضاض هذه القوى على الحكم .

* *

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعيا عام ١٩٦٧ كحصيلة ختامية لجملة السلبيات المريرة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجيا بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفسح الطريق واسعا لزحف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلا هى المناخ المهيأ لاستقبال " التكفير والهجرة " التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف امتداده الأقصى عند شكرى مصطفى : لاتكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحرك العملى لقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الذهبى إلى اغتيال أنور السادات فى مصر ، وموجات مماثلة من العنف الدموى فى سوريا والجزائر وتونس وأقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضرا طول الوقت .

كان " التحول " الكبير ، التاريخى بحق ، فى بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعى لازدهار الإسلام السياسى . وقد تجلى هذا التحول فى علامات ومراحل تقود إحداهما إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادى هو العلامة الأولى . أى أنه بدلا من القطع البنيوى مع الاحتكارات الأجنبية ، أصبح الاندماج فى الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذى استوجب تغييرا اجتماعيا واسعا لمصلحة الإثراء الطفيلى والنمط الاستهلاكى والاعتماد على التجارة الربوية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة فى العملة وانتشار وبائى للمخدرات . وهى الأمور التى استتبعت نظاما جديدا للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة وولدت أنواع جديدة منها . وفى ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى لايبدو لها فى الأفق حل ، وفى ظل الاستفزاز الاجتماعى الصارخ من جانب الشرائح المستفيدة ، كان الاتجاه المتزايد نحو الدين أولا ثم الإسلام السياسى ثانيا أمرا طبيعيا .

* لم يؤد الصلح مع العدو الصهيونى إلى " السلام " أو إلى " الرخاء " أو إلى " الديمقراطية " . وهى الشعارات التى رفعها السادات فى مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع " إسرائيل " . لم نحصل على السلام بل ازداد العدو إيغالا فى الأراضى العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووى العراقى إلى حمام الشط فى تونس وضمت القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيونى . ولم نحصل على الرخاء بل على العكس تفاقمت أزمة رغيف الخبز وأزمة الديون ، وتعاظمت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدوداً مأسوية . ويكفى فى مسألة الديمقراطية أن تقرأ التقرير السنوى لهيئة العفو الدولية ومنشورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليسير فى مقابل تفريغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطنى ، أن يجد الإسلام السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى ، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

وقد أسهم فى بلورة هذا المفهوم الدينى للصراع مع

إسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . أما الحادث الأول فهو حرب لبنان . وأما الحادث الثانى فهو الحكم الجديد فى إيران . لقد ألهب الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التضليل الإعلامى الواسع الذى يصل إلى حد غسل الأدمغة الجماعى ، فبالرغم من أن الحرب اللبنانية فى أصلها الأصيل ليست حربا دينية أو طائفية إلا أنها اكتسبت عمدا بهذا الطابع مما ألهب المشاعر الإسلامية فى كثير من الأقطار العربية . وكان الإسلام السياسى جاهزا لجنى الثمار . كذلك ألهم الحادث الثانى فى إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامى على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الديماجوجية التى كانت تعلن عكس ما تبطن . أعلنت البدء فى تحرير القدس وأضمرت التحالف العسكرى والاقتصادى مع " إسرائيل " ، وأعلنت الديموقراطية وأضمرت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضمرت العدوان على العرب فى العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهب خيال الإسلام السياسى العربى فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة النفطية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتمويل . كانت ديار النفط " نموذجا " وقيمة معيارية فرضت على ملايين المهاجرين من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوبا فى الحياة اقرب الى قيم البادية والصحراء منه الى قيم بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اتخاذ هذا الأسلوب مقصورا على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الأقطار الأصلية . وليس مسموحـــا فى مواطن النفـط بأى عمل سياسى غير العمل " الإسلامى " . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية اضطرارا او اختيارا من فرق الإسلام السياسى التى تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وفريق اقتصادى من البنوك (الإسلامية) وشركات توظيف الأموال ، وجناح عسكرى لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربى الإسلامى لما استطاع الإسلام السياسى فى أى قطر عربى أن يستمر فى نشاطه طيلة هذين العقدين من السنين .

* *

تلك هى المتغيرات الأساسية التى مهـــدت لازدهـار " الجماعات " أو " التيارات " الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة " الدين فى المجتمع العربى " .

ولكن سمير نعيم فى بحثه " المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى " قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب فى الحياة المصرية والتى تدعوها التطرف ، فهذه الأحادية التى ينشأ عنها الجمود منتشرة فى مختلف المجالات ، وهذا الجمود يؤدى إلى العنف . يحدث ذلك داخل الاسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة او المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسى . وليس التطرف الدينى إلاّ أحد أشكال التطرف العامة فى المجتمع .

والنقطة الثانية هى ارتباط جانب كبير من الدخل القومى بالخارج ، كعائدات قناة السويس ومدخرات العاملين فى الهجرة والسياحة . مفاتيح هذه الاستثمارات ليست فى أيدينا ، وانما هى تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فينا . كيف ؟ يجيب سمير نعيم : بتكبيل القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضا القرارت الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبية . ثم تزييف وعى المواطنين لقضاياهم المصيرية وبأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والايجابية لديهم وغرس الأفكار والقيم التى تتسلام أو تشجع لنا بيع الدخل القومى الخارجية . واخيرا تفكيك الروابط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولهما النمط الفردى والآخر هو الثغرات الدينية والمذهبية . لذلك كان التطرف فى رأى الباحث " نتاجا لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التى خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادى من جهة ، وهو جزء من مخطط إمبريالى صهيونى تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعى وتفسيخ المجتمع وتكريس تخلفه تدعيما لتبعيته من جهة أخرى .

ويعدد سمير نعيم تجليات الأزمة الاقتصادية فى التضخم والبطالة والغلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهى المظاهر التى ترتب عليها ان يعالج الشباب أزماته بالاتجار فى المخدرات او العملة أو الرشوة أو التهريب والنصب والاغتصاب والعدوان على أراضى الدولة والإدمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الميدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالبا ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسى يشير الباحث الى غياب المشروع القومى والديمقراطية فى اتخاذ القرارات اليومية واستغلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات فى الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية والنظام التلقينى فى التربية والقصور الفادح فى برامج الثقافة والاعلام .

ويحذر سمير نعيم من أن النتائج المترتبة على ذلك سوف تؤثر سلبا على الانتاج والفتنة الطائفية والتدهور الحضارى العام . ويوجه النظر إلى أن مصـــــــر مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وانه لابديل عن مشروع تنموى نهضوى شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والتوزيع العادل لثمار الجهد والإنتاج والمشاركة الديمقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التى كتبها سمير نعيم رئيس قسم الاجتماع فى جامعة عين شمس فى طليعة الأوراق القليلة الهامة لهذه الندوة . وهى أشبه ماتكون بالتقرير الوصفى الذى يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفى هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضمرة فى تشخيص الظاهرة . وهى تحليلات صحيحة فى مجملها ، وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل فى تبيان الأسس الاقتصادية - الاجتماعية طبقيا ، وليس اعتمادا على الرصد الميدانى وحده أو علـى المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافى وحدهما .. ذلك أن الاقتصار على هذا التحليل الأمبيريقى ، مهما كانت المقدمات إليه منحازة إلى التقدم ، يطمس الدور الذى تلعبه البرجوازية المصرية بشرائحها المختلفة المتضاربة المصالح أحيانا والموحدة الغايات والمتعددة الوسائل أحيانا أخرى . إن الشريحة المالية مثلا ، ونموذجها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريحة الصناعية والشريحة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح او الذرة ، فإنتاج الارض أو المصنع يفضى إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الخالصة . وبسبب التباين بين الفئات البرجوازية تتباين تشكيلات ما يسمى خطأً بالتطرف الدينى ، فالجماعات الإسلاميـــة كأية تنظيمات سياسية أخــــرى تعتمد على الشباب ، وكأغلب هذه التنظيمات فى الماضى والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطى الحال . ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كالقيادات السياسية لأية تنظيمات أخرى ، هى " العقل " السياسى والفكر الاجتماعى الجديد أيضا بالتحليل . وسوف تدرك عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل " للفساد الأخلاقى والانحلال " أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنويعات فكرية وسلوكية لمختلف أشكال وألوان الخريطة البرجوازية المصرية .

إن مانتصور أنه تناقض فى البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذى من شأنه أن يخلق الازدواجية بين الوجه والقناع (ارتداء الحجاب أو ممارسة الفرائض) هو تجسيم لهشاشة الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره وتعميمه .

هذا التحليل الطبقى لا يفصل بين البيئات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة الدولة . فليست المسألة اختراقا من جانب الجماعات ، وانما هو الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره من أجهزة الإعلام الرسمية - حتى حين تهاجم الجماعات - فيلتقى جوهريا مع الوعى الزائف الذى تنشره " الجماعات " وتعيد إنتاجه .

إن القواعد الشعبية للتيار الدينى السياسى هى جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذى تقوده إحدى أكثر شرائح البرجوازية المصرية فسادا وتظاهرا بالتدين فى وقت واحد . وهذه الشريحة هى الأكثر تعاونا مع " الخارج " العربى والغربى فى تطويع الاقتصاد المصرى لمزيد من التبعية ، ووضع المجتمع المصرى فى قلب المأزق . إنها الثمرة الشرعية للانقلاب الذى قاده السادات عام ١٩٧١ بجذوره السابقة على هزيمة ١٩٦٧ وفروعه الممتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخى عام ١٩٧٧ .

* *

إن ما يجمع بين مختلف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى أو فى أى مكان فى العالم أنها حركات سياسية وليست " تيارات دينية " كما تسمى عمدا لدى البعض . إن أفعالها وردود أفعالها الأساسيـــة لاتخرج عن الدائرة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والدستور ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجحة أو الفاشلة هى أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ فى العمق وعلى السطح أحلام طموحات فئات وقوى وشرائح اجتماعية لها مصالح تجد فى فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانتها الايديولوجية وكتيبتها الصدامية .

وهؤلاء ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أى أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسى ، وإنما هم فئات متعددة يجمع بينهما انعدام الثقة فى النظام الاقتصادى الرسمى . و (قد) يجمع بينهمـــــا " التدين " بدرجات ومفاهيم مختلفة . ولكن المأزق يتضاعف أثره السلبى حين ينتهى مايسمى زورا بالاقتصاد الإسلامى إلى الفضائح المأسوية ، وكأنه لافرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامى إلا فى شكل الفضيحة - المأساة لا فى نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقين الرسمى " والإسلامى " إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن رصيد من التوصيف والتحليل الاقتصادى (الإسلامى ؟)الذى نستخلص منه فى وضوح

تام أن جماعات الإسلام السياسي ترفض بحسم أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأي تدخل من جانب الدولة في الحركة الاقتصادية . وفي المقابل فإن هذه الجماعات ترى في الملكية الخاصة قدسا لايمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجوهرية للاقتصاد (الإسلامي) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالي غالبا ، بل يلجأون إلى التمويه والمراوغة التي يمكن اختراق أقنعتها والتعرف على أبشع وسائل الاقتصاد الاستغلالي التابع للأجنبي ، باسم الدين . وهم بذلك يكثرون من الكلام عن الزكاة للبطش عمليا بالطبقات الشعبية المطحونة . ولايحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتبصر العيون أعمدة الانفتاح والنفط وتجار السلاح وقد أمسوا أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتهريب .

ومن المفارقات الأليمة أن " القاعدة الاجتماعية " للإسلام السياسي هي ضحيته الأولى ، فالفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازيات العربية الممسوخة ، مازالت هي قاعدة اليوتوبيا التي يستدرجها حلم " العصر الذهبي " . وهي ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسي ، وإنما تسلم قيادها لتوازن القوى في المجتمع ، وقد تتجه يوما ناحية اليسار (القومي أو الناصري .. الخ) وتصل بعض قطاعاتها إلى القناعة الماركسية . ولكنها " تنقلب " حينا آخر إلى أقصى اليمين . هذه القاعدة هي المستوى الأول لتفريخ الإسلام السياسي ، إلا أن لحظات اليأس والإحباط الاجتماعي الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوطنية بما فيها الطبقة العاملة . وفي إطار النظام الإعلامي والتعليمي لأنظمة " الهزيمة " المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وتتسع الفجوة بين النخبة والجماهير بحيث يمكن لحالة " اللامبالاة " السائدة على المجتمع أن تثمر نقيضها ـ السلبي أيضا ولكن الجذري تماما ـ وهو " انتماء " فئات بين المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسي حيث لايستشعرون الغربة في إطار الطبقة التي ينتمون أصلا إلى بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية في أجهزة الدولة التي تعاني أهوال الازدواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التي يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه . وبدءا من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحتوى غير الديموقراطي غير الأخلاقي إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التدين الظاهري عبر الميكروفونات ، مرورا بالساحة الإعلامية الواسعة للمواد والبرامج الدينية جنبا إلى جنب مع المواد والبرامج المبتذلة ، انتهى ذلك كله وغيره إلى صنع الثغرات والفجوات التي تسلل منها الإسلام السياسي ـ سلميا ـ إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات . وأضحت هياكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسي في مقاعد التقرير والتشريع وزنازين السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامي السياسي ملحوظا في عديد من القرارات الرسمية بدافع رد الفعل الذي يطمح لاستيعاب الصدمة ، ولكنه عمليا يضاعف من أهوال الازدواجية والانتهازية وإهدار القيم .. حتى أصبح " الحجاب " الذي دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مسايرة أو متاجرة ، ماأبعدها عن الدين . وهل ينسى قراء الصحف في مصر ذلك الإعلان العجيب عن " وأردات لندن للمحجبات " وإسم المحل انجليزي ، وصاحب المحل قبطي ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول عبد القادر الزغل عالم الاجتماع التونسي في بحثه عن " العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة " : " إن الاستراتيجية الجديدة للحركة الإسلامية تتسم بالذرائعية وبسياسة المراحل " .

تونس والإسلام السياسي

ويمهد الزغل لبحثه بأن دعاة الإسلام السياسي يقدمون أنفسهم باعتبارهم " البديل " لغياب الأساس الأخلاقي عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الأخلاقي الذي يعنيه الباحث يتجاوز المدلول العام للأخلاق إلى المضمون السياسي الذي يكمن في بناء " دولة ترفع شعار العروبة وتقودها أقلية " . أو مضمون الموقع " التوازني بين القوتين السياسيتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام " كما هو الحال في السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد " الاتجاه الإسلامي " راشد الغنوشي الذي نعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة ودمشق ، وانه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أنجز معاملات سفره إلى ألمانيا في وقت مناسب . ولكن السفر الفعلي كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثر حركة الاتجاه الإسلامي في تونس بحركة الاخوان المسلمين في مصر ، وخاصة بحسن

البنا وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصى قد لاتعنى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التى أوجزها عبد القادر الزغل فى هذه الفقرة " إن قسما كبيراً من الإسلاميين فى تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم من مسؤول إسلامى مصرى لهم هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟ " . ولربما أفسدت حرفية السؤال مضمونه، فالإسلاميون المصريون كغيرهم لهم مداخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم فى أكبر جامعات الغرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعدئذ فى " زاوية الرؤية " لهذا الغرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكفونية وبين غيرها من الأقطار الأحادية اللغة كمصر بالرغم من انتشار الانجليزية والفرنسية فى أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من الغرب لم يكن لهذا السبب ، وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهى الرؤية التى تبنتها النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التى تجعل التكتيك السياسى أكثر مرونة دون أن ينفى ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التى لجأت فعلا إلى العنف .

ولايفصح الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التى يمكن إيجازها فى : علاقة البورقيبية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال أتاتورك . ولعله يجوز لنا فى هذا السياق القول بأن العلمانيـة عرفت فى التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقدمها علمانية الغرب الرأسمالى بعد الثورة الفرنسية التى فصلت التعليم الدينى عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا فى بناء الدولة . والثانى هو علمانية الشرق الاشتراكى التى كرست العلمانية الغربية وأضافت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التى كانت تقوم بها الكنيسة ، وقدمت البديل للتعليم الدينى ، وهو الاشتراكية العلمية . وفى كلا التجربتين كان القاسم المشترك هو " المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم " . اما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التى آمنت بتفوق العرق أو العنصر على ما عداه بما فى ذلك الدين . ولذلك قامت الهتلرية والموسولينية بحربهما الكبرى ـ برفقة اليابان وتركيا ـ ضد الغرب الليبرالى والشرق الاشتراكى على السواء . ويأتى الشكل الرابع للعلمانية التى أدعوها بالأتاتوركية ، وهى العلمانية التابعة التى تذيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب فى خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا ممسوخا لا هو الشعب الذى كان ولا هو " الآخر " الذى يتبعه . إنها أحد عناصر الايديولوجيا التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذى اتخذه أتاتورك من الخلافة العثمانية . وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تنسلخ من جلدها التاريخى والحضارى والقومى .

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمى التجربة البورقيبية التى شاركت فى صنع خصوصية تونسية . أما العنصر الآخر الذى يأتلف مع هذا النوع من العلمانية فهو الازدواجية اللغوية أو الفرانكفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة فى أقطار المغرب العربى (باستثناء ليبيا التى اصطلحوا زمنا طويلا على عدم إدراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أى غياب الشرط الفرانكفونى . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية المقصودة : شمال أفريقيا) .

وبالطبع هناك عناصر أخرى أقدم بكثير فى أغوار التاريخ القديم والحديث أسهمت فى صنع الخصوصيـة التونسية ، ولكنى اخترت ملمحين لهما صلة وطيدة بالبديل المقترح من جانب الإسلام السياسى . وهو ليس رد فعل ميكانيكى على العلمانية البورقيبية ، وإنما هو إحدى النتائج الاجتماعية ـ السياسية لهذه العلمانية . لذلك أن الفرانكفونية ليست مجرد ازدواجية لغوية ، وإنما هى مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التى تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى مضطهدة ومقهورة تجد نفسها فى ظل الفراغ السياسى القسرى الذى انتخبته الدكتاتورية أقرب مايكون إلى شعـار " وإسلاماه " .

وهو الشعار الذى قد لايعنى استنجادا بأية " أممية " ، ولكنه بالتأكيد يعنى ترسيخا " للقطرية " . وهى نقطة مفصلية بين " النظام " والإسلام السياسى . يختلفان فى أن أممية بورقيبة هى الغرب الرأسمالى (رغم عداء الرئيس السابق ومشروعه السياسى لليبرالية) ، بينما أممية راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو هى دار السلام . ولكنهما يلتقيان فى أن الطرف الآخر هو تونس دون المرور بأية عروبة (بالرغم من ناصرية الغنوشى السابقة) . وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التعبيرات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو فى مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نوعان من الحدود ، الأول هو القطر ـ الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الغنوشى ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسى فى تونس مع بداية السبعينيات التى انتهت " بالثـورة الإيرانية " . وهو لا يتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين فى نشأة وازدهار الإسلام السياسى التونسى ، ومهادنة النظام البورقيبى له ... حتى انتهت حياة بورقيبة السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهمية صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام

المشروعين . وهي ذاتها عبرة مقتل السادات الذى شارك بنصيب موفور فى دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : إن السبعينيات فى مصر وتونس على السواء هى مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادى ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديمقراطية واليسارية على الصعيد السياسى . ومن دمشق إلى الجزائر ومن مصر إلى السودان إلى تونس لم يتغير الأسلوب الانتهازى بقصد الهرب من المأزق وتهريب الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسى ثم ضرب الإسلام السياسى بعد فوات الأوان . أى بعد أن يكون هذا الإسلام قد قتل السادات أو تعجل عزل بورقيبة ونفى النميرى .

* *

ينطلق منصف وناس فى بحثه عن " الدين والدولة فى تونس " من وثائق الإسلام السياسى التونسى . وهو منهج مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذى تابع مسيرة الغنوشى كفرد نموذجى (= وقيادة) . وهى المسيرة التى حاول من خلالها إثبات الأساس الأخلاقى لمشروع الإسلام السياسى كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يرادف بين هذا الأساس والشرعية فى دولة حديثة الاستقلال من العالم المتخلف . هكذا تتحول الشرعية الأخلاقية فى منظـــور " البديل " إلى شرعية دينية . وهى الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية فى الزمان والمكان .

٤

يضيف منصف وناس ماتمتع به بورقيبة فى الذاكرة الجماعية من " دمج " بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفى بلاد عديدة من العالم المتخلف يجرى التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسى الذى يقصد به التهديد بأن من ينقد القيادة العليا إنما يسب النظـــام ويهين الشعب أو الوطن . أما فى الحالة البورقيبية ، فإن الأمر يتجاوز التهديد والمجاز إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة " الحديثة " . لذلك كانت مهمة الإسلام السياسى الأولى هى إعادة بناء الذاكرة الجماعية . ولما كانت " الأحوال الشخصية " و " الإفطار فى رمضان " من السمات الزاعقة للعلمانية البورقيبية ، فإن رائدها وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزاعق " إن الوافدين علينا من أوروبا لايشعرون عندما يشاهدون المظهر اللائق الذى تبدو عليه المرأة التونسية بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة فى أرقى البلاد الأوروبية " . هكذا نشأ الإسلام السياسى التونسى منذ البداية فى صورة البديل للمشروع الحضارى البورقيبى . وتمت هذه النشأة فى السبعينيات ـ كما

يقول وناس ـ " مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية فى الشارع والجامعة التونسية وتعدد محاكمة التنظيمات المعارضة فى أواخر الستينيات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظرى وايديولوجى بدت معه المرجعية الدينية المرجعية الوحيدة المتماسكة .. إضافة إلى أن الحركة الدينية لم تعرف فى بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت فى هدوء تام مكنها من بناء قواعدها ، إلى أن جاءت محاكمة ١٩٨١ ، ومن ثم كان هذا النمط من الإسلام السياسى شديد الإغراء للشباب المتعطـــش للتعبير والمعرفة " .

يلعب التوقيت هنا ، كما نلاحظ ، دورا عربيا . وقد سبق التنبيه إلى ذلك : سبعينيات الانفتاح والنفط وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصرى فى مصر ، وحـــرب أكتوبر (تشرين الأول) التى انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخى ، والحرب الإسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطينى أينما كان .

وفى تونس سيلعب التراجع العربى دورا عجائبيا ، فيستضيف بورقيبة الجامعة العربية بعد نقلها من مصر على إثر اتفاقيات كامب ديفيد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولاريب فى المشاعر الحميمة عند الشعب التونسى تجاه قضيـــة فلسطين ، ولم يكن خاليا من المغزى ان يختار عبد الناصر الباهى الأدغم للمشاركة فى إنقاذ المقاومة من جحيم أيلول الأسود ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التى نسوقها جعلت من بورقيبة صاحب أول مبادرة للصلح مع إسرائيل فى الستينيات حكيم الزمان الفلسطينى عند أواخر السبعينيات ومعظم الثمانينيات .. حتى اضطرت الصهيونية إلى أن تترك بصمتها الدموية على ذلك كله فى حمام الشط التونسى . وبالفعل طيلة السنوات العشر حتى محاكمة ١٩٨١ كان النظام والإسلام السياسى على وئام . وهو ليس وئاما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسفية نسبة إلى صالح بن يوسف المسماة بالتعاقديات ـ أيا كانت التحفظات عليها ـ وبدء عهد الهادى نويره بانفتاحه الاقتصادى المطلق وانغلاقه الديمقراطى المطلق أيضا ، بداية اقتصادية ـ سياسية ، تشبه إلى حد كبير ماحدث فــى مصر . ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة فى الإصلاح الاقتصادى الذى ينشد قليلا من العدل الاجتماعى ، وإنما كان صاحب ايديولوجية عروبية لاتستبعد الإسلام . وكان يحلو للبعض أن يدعو اليوسفية بالناصرية التونسية . ولكن الإسلام السياسى التونسى لم يكن بديلا لمشروع بورقيبة وحده ، وإنما كان ومايزال بديـلا للنظام بأكمله ، أى بما تبناه

أو يتبناه من تشريعات للمعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأى إسلام غيره أيضا . ولاتخلو جميع الأدبيات السياسية التونسية ، بما فيها الحزب الشيوعى ، من الإسلام . والحكم البورقيبى نفسه كان يعيد إنتاج الوعى الزائف الذى سبقته إليه تجارب أخرى عديدة من بينها مصر ، فراح - على حسد تعبير النظام - " يعالج الداء بالداء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامى والرسمى متراجعا خطوات عن خطابه العلمانى . ولكن هذا " التدين " لم يكن له رصيد ولا مصداقية . وقد بدا فى أعين الجماهير ساذجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه فى وقت واحد . ويقول وناس إن " العلمانية فى تونس ارتبطت بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدنى ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولاحتى البنى الذهنية القادرة على إسنادها . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية ، وإنما من الموقف الايديولوجى للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية فى نفس الوقت ، ولم تعزز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية " . وسقط المشروع البورقيبى ، ولكن الإسلام السياسى لم ينهض مشروعا بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

{ الجزائر .. المعلوم المجهول }

حتى اكتوبر ١٩٨١ ظلت الجزائر فى المخيلة السياسية العربية دائرة مكتملة من الغموض " المقدس " . فهى أرض المليون شهيد - حسب التعبير الذى أطلقه المصريون لأول مرة - وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الغموض " المقدس " هذه أقامت ستارا حديديا حقيقيا لايسمح بمعرفة الحقائق ، سواء " انقلب " بن بيللا أو اغتيل هذا القائد التاريخى أو ذلك . كان الصمت هو الجواب الجزائرى الحكيم عن كل الأسئلة . وهو الصمت الذى أسهم برفقة عوامل أخرى فى صنع الهالة " المقدسة " حول وجه الجزائر فى المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة " الوسيط " السرى أو المعلن فى أغلب الخلافات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هوارى بومدين إن الجزائر فى بداية الثمانينيات ستودع العالم الثالث بأكمله لتلتحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى فى نفسه الجرأة على تكذيب الوعد التاريخى . ولكن بومدين عاش حتى يرى بعينيه المصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته ، جنبا إلى جنب مع العجز المتزايد فى ميزان المدفوعات وبشائر البطالة لاتغيب عن مجال الرؤية .

وكما أن صالح بن يوسف التونسى كان " متهما " بالناصرية ، كذلك كان الأمر مع أحمد بن بيللا . وبينما لم يدع بورقيبة أية عروبة فإن بومدين زعم أنه هو العربى الأفريقى وغيره لم يكن كذلك . ومع ذلك فإننا نقول إن بومدين كان عنوانا للحكم الوطنى شبه الناصرى .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والخبراء ، لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولابعد أن انتقل الحكم من بيللا إلى بومدين حيث أسهمت مصر بألوف الرجال والنساء فى التعليم والصحة وخطط التعريب . هذا الحكم الوطنى شبه الناصرى لم يواجه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وغياب الديمقراطية ، الأمر الذى أفضى إلى تصفية اقتصادية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بومدين . وهو الرحيل الذى كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التى كانت رغم أنف التسيير الذاتى و " الثورة الزراعية " قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر ومازالت تتفوق على تونس فى الازدواجية اللغوية . وهى مفارقة مأسوية : بورقيبة الفرانكفونى لم يقف عقبة أمام التعريب الذى أخذ مجراه رغم الأهوال ، وبومدين العروبى - الإسلامى لم يشهد عهده نموا متعاظما للتعريب الكيفى بل انقساما متزايداً للمجتمع بين مصالح التفرنس ومصالح المعربين . وكما أن تونس عرفت " الزيتونة " وعلماءها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وتراث الأمير عبد القادر وبن باديس . ولكن البورقيبية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء فى الجزائر من ملامحها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسى من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه بديلا جذريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبة قد عاش ولم يدرك أبعاد ٢٦ يناير ١٩٧٨ و٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل يجهل أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد إقصائه عن الحكم فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . أما بومدين فلم يعش حتى يرى بعينيه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التى أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المخيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضة التونسية عام ١٩٧٨ أو عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تدبير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسى .

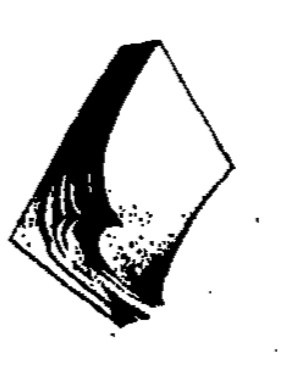
ولكن هذا لاينفي بل يدعم تفسيرنا بغياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية . نوعان من النظم فقدت المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناضجة موضوعيا لاستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جوهر الإخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الإخفاق بعد كسائه بالمصطلح الديني الذي يتستر على الحائط المسدود ولايلغيه .

ويتابع عالم الاجتماع الجزائري عروس الزبير في بحثه " الدين والسياسة في الجزائر " موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يغاير تماما الموقف البورقيبي في تونس . حاول حكام الاستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامي الأعلى ومفتش الشئون الدينية ومجلة " الأصالة " . وقد قامت هذه المنابر بواجبها إزاء " الدولة " خير قيام سواء " بتقديس " التنمية في الماضي أو بمواجهة " التخريب " الذي وقع في اكتوبر ١٩٨٨ . والمقصود في الحالين هو الضغط على قوة العمل لصنع " المعجزة الجزائرية " ، والضغط على الشارع الشعبي لحرمانه من الاحتجاج .

ظلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أي منافس لجبهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسي الوحيد الذي يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكي في مصر ، ويشبه عمليا حزب بورقيبة ، بالرغم من اختلاف المنطلقات . ومع هذا التفريغ السياسي للمجتمع ، كشأن النظام العربي المعاصر بتنويعاته المختلفة . ولذلك كان من الطبيعي أن يولد الإسلام السياسي ويتطور في ظل التغييب الفعلي لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسي الجزائري على النحو الذي رصده عروس الزبير كما يلي : " الاتجاه الإصلاحي " الذي يقوده أحمد سحنون . أما حركة " الاتجاه السلفي " ومن أبرز رموزها علي بلحاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية في الانتفاضة ، واشتبكت في حوار مع " الاتجاه الإصلاحي " . ويتوقف دعاة الاتجاه السلفي عند حدود المناداة بتطبيق الشريعة دون التقدم بأي برنامج تفصيلي . ولكن الضغط السياسي للاتجاهين في مناخ الانتفاضة الشعبية ، وفي ظل التدهور الاقتصادي المستمر ، قد أثمر تغييرات في الدستور وافق عليها الشعب بنسبة ٤٣ر٧٣ في المائة . وقد استجاب الإعلان الدستوري في الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسي الذي تحفظت فصائله المختلفة على بعض مواده بأسلوبين : الأول يمثله الشيخ سحنون قائلا إن التغيير الإسلامي لم يحدث في الدستور . والثاني يمثله محفوظ نحناح الذي رحب بالتعديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع .

ولاينتهي الصراع عند هذا الحد ، فهو سيتخذ أشكالا جديدة . ولن يكون التناقض بين الحكم الجزائري والمعارضة الإسلامية إلا وجها واحدا من وجوه الأزمة الشاملة التي تجتازها الجزائر . وهي في الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلا دورا بارزا في حياة الشعب الجزائري منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول المعقد من النظام شبه الناصري إلى النظام الانفتاحي غير الليبرالي . مجموعة هائلة من التناقضات تراكمت وتكاثرت واستجدت . وماكان الإسلام السياسي هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانفتاحية دينياً ، وبدلاً من أن يكون الغرب هو المرجع فإنه يعفيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الرأسمالي في صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافي ، ولكنه لايمانع في أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أي أنه يكرس الفرانكفونية عمليا ضد العروبة . هذه الهوية الممسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها الصريح هو التبعية . وكأن النظام الذي خرج من النافذة عاد من أوسع الأبواب .



جذور العنف .. لدى الجماعات الإسلامية السياسية

(مثل من جماعة الإخوان المسلمين)

خليل عبد الكريم

ينزع أغلب الباحثين فى رد ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية السياسية إلى أسباب اجتماعية ، ومع تقديرى البالغ لأهمية التفسير السسيولوجى فى هذا المجال فإنه لا يكفى وحده ، لأن ظاهرة العنف الدينى أو العنف الذى تمارسه الجماعات السياسية ، ذات التمحور الدينى ، له خصوصية تختلف اختلافاً جذرياً عن العنف الذى تقوم به الجماعات السياسية الأخرى البعيدة عن البواعث الدينية ، مثل المنظمة الإرهابية العدمية (= نارودنايا ڤوليا) أو إرادة الشعب ؛ ومرد هذه الخصوصية يرجع إلى أمر ذاتى يتعلق بالمنتمين إلى الجماعات الدينية أمراء كانوا أم أعضاء - بل هو فى الحقيقة يشمل كافة المؤمنين بالأديان السماوية أو السامية أو الابراهيمية وهو يزداد توهجاً كلما كانت الشحنة الإيمانية لدى المؤمن أو التابع ثقيلة " إنّا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً " (١) ؛ فأتباع هذه الأديان يؤمن كل واحد منهم بأمرين :

(١) **الاصطفائية** : أى أن الله جل جلاله قد ميّز الدين الذى انضوى تحت جناحه وآمن به بأن اصطفى الرسول الذى بلغ الرسالة الخاصة به واصطفى أصحابه (= الرسول) الذين عاونوه على التبليغ ثم واصلوا حمل دعوته من بعده واصطفى أمته على سائر الأمم ، وتستمر هذه الاصطفائية حتى نهاية الزمان .

(٢) **الحقيقة المطلقة** : فالدين الذى يعتنقه هو وحده من دون سائر الأديان والعقائد هو الذى يملك الحقيقة المطلقة فى كافة الشئون وسائر الأمور والتى لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها وإنها سوف تظل هى كلمة الرب الأخيرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، ونورد فيما يلى النصوص المقدسة فى كل ديانة من الديانات الثلاث التى تؤكد ذلك .

* * *

نبدأ بالاصطفائية ونلتزم بالتسلسل التاريخى لتلك الأديان .

أولاً : فى اليهودية : (١) اصطفاء الرسول وهو موسى عليه السلام :

فى الأصول الثلاثة عشر التى وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودى ينص الأصل السابع على ما يلى :

" أنا اؤمن إيماناً كاملاً بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً وإنه كان أباً للأنبياء مَن جاء منهم قبله ومن جاء بعده " . (٢)

" وقال الله أيضاً لموسى هكذا تقول لبنى إسرائيل : يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم هذا اسمى إلى الأبد " (٣) .

" فقال موسى من أنا حتى أذهب إلى فرعون وحتى

---

* خليل عبد الكريم : محام وباحث إسلامى - مصرى .

أخرج بنى إسرائيل من مصر فقال إنى معك ، وهذه تكون لك العلامة أنى أرسلتك " (٤)

وأعطى الله سبحانه وتعالى لموسى عشر علامات (= آيات) ليثبت لفرعون وملأه اصطفاء الله له رسولاً وهى : الدم والضفادع والقمل والذباب ووباء المواشى والبرد والجراد والإظلام وضرب (= ذبح) الأبكار من بكر فرعون الجالس على كرسيه إلى بكر الأسير الذى فى السجن بل حتى أبكار البهائم - وتفصيل ذلك كله مدون فى سفر الخروج .

(٢) اصطفاء أصحاب الرسول :

ويشمل الاصطفاء معاونى الرسول ومساعديه المخلصين الذي آزروه فى تبليغ الرسالة حال حياته وأكملوا التبليغ بعد وفاته أو رفعه إلى السماء وتطلق عليهم أسماء متعددة : الشيوخ أو الرسل أو التلاميذ أو الصحابة أو الحواريون أو " الذين معه " .

" ثم مضى موسى وهارون وجمع من شيوخ بنى إسرائيل فتكلم هارون بجميع الكلام الذى كلم الرب موسى به وصنع الآيات أمام عيون الشعب وآمن به الشعب " (٥) " ثم صدق موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ بنى إسرائيل ورأوا إله إسرائيل " (٦)

واصطفاء سبعين رجلاً من أصحاب موسى عليه السلام أمر ورد ذكره فى القرآن الكريم :

" واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا "(٧)

(٣) اصطفاء أمة الرسول (بنى إسرائيل)

ثم ينتقل الاصطفاء إلى أمة الرسول ، لا فرق أن تكون أمة مخصوصة تتسم بالمحدودية والانغلاق كبنى إسرائيل (فى اليهودية) أم أمة عالمية لا تختص بجنس دون آخر كما فى المسيحية والإسلام ، لأن الأمة هنا معناها مجموع من آمن برسالة الرسول وما جاء به من عند الله تبارك اسمه .

" وإن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك لتحرص على أن تعمل بجميع وصاياه التى أنا أوصيك بها اليوم يجعلك إلهك مستعلياً على جميع قبائل الأرض وتأتى عليك جميع هذه البركات وتدركك إذا سمعت لصوت الرب إلهك مباركاً تكون فى المدينة ومباركاً تكون فى الحقل " (٨)

" ثم كلم موسى والكهنة اللاويون جميع بنى إسرائيل قائلين انصت واسمع يا إسرائيل اليوم صرت شعباً للرب إلهك " (٩)

ويرى سيجموند فرويد أن موسى هو الذى وسم الشعب اليهودى بسمة " شعب الله المختار " . ولكن الدكتور عبد المنعم حفنى ينكر عليه ذلك ويقرر أن ذلك كان بفعل أحبار بنى إسرائيل (١٠) ، وسواء كان هذا الاصطفاء من الله جل جلاله أو من موسى عليه السلام أو من أحبار بنى إسرائيل ، فإن المحصلة النهائية هى أن الاصطفائية للأمة اليهودية عقيدة راسخة لدى بنى إسرائيل : هى على ذات الدرجة من الرسوخ عند المسيحيين والمسلمين .

وتلفت النظر إلى أن الاصطفائية هنا بالنسبة للديانة اليهودية ليست هى (الاختيارية) الخاصة باليهود فى كونهم " شعب الله المختار " لأن تفسير" الاختيارية " قد تعددت وجوهه ومنها أن الرب اختار اليهود لموسى عليه السلام وأبدلهم له بالمصريين الذين لا يستحقون رسالة " التوحيد " ومنها أنهم الشعب الذين اختارهم الرب لسكنى " أرض الميعاد " وواضح أنها تفسيرات أسطورية ، المهم أنها بخلاف (الاصطفائية) التى تتعلق بالعقيدة والتى هى أولى السمتين اللتين تضفيهما على أتباعها والديانات الثلاث السماوية أو السامية أو الابراهيمية .

ثانياً : فى المسيحية : (١) اصطفاء الرسول : المسيح عيسى بن مريم عليه السلام

بلغت الاصطفائية فى المسيحية بالنسبة لمن بلغ الرسالة درجة لم يبلغها (= الرسول) لدى الديانتين الأخيرتين (= اليهودية والإسلام) إذ وصلت بالمسيح عليه السلام إلى مرتبة الألوهية (= فى نظر المسيحيين) ، واختلاف الرأى فى المسيح فى هذه الدرجة سواء لدى اليهود أو المسلمين أو حتى بعض الملل داخل المسيحية ذاتها ليس هنا موضعه إنما الذى يعنينا هو ما جاء فى بيان (الاصطفائية) بشأنه من خلال الكتب المقدسة للدين المسيحى :

" وخاطبهم يسوع أيضاً فقال أنا نور العالم من تبعنى فلا يتخبط فى الظلام بل يكون له نور الحياة " (١١) "

هو صورة الله (= المسيح) الذى لا يرى والبكر على ما قد خلق إذ به خلقت جميع الأشياء : ما فى السموات وما فى الأرض ما يرى وما لا يرى عروشاً كانت أم سيادات أو رئاسات أم سلطات ، كل ما فى الكون قد خلق بواسطته ولأجله ، هو كائن قبل كل شىء وبه يدوم كل شىء هو رأس الجسد أى الكنيسة " (١٢)

" الحق الحق أقول لكم : أنا باب الخراف ، جميع الذين

جاءوا قبلى كانوا لصوصاً وسراقاً ولكن الخراف لم تصغ إليهم أنا الباب من دخل بى يخلص فيدخل ويجد المرعى " (١٣)

" إذن أيها الاخوة القديسيون الذى اشتركتم فى الدعوة السماوية ، تأملوا يسوع الرسول والكاهن الأعلى فى الإيمان الذى نتمسك به فهو أمين الله فى المهمة التى عينه لها كما كان موسى أميناً فى القيام بخدمته فى بيت الله إلا أنه (= المسيح) يستحق مجداً أعظم " (١٤)

(٢) اصطفاء أصحاب الرسول :

" وبينما كان يسوع يمشى على شاطىء بحيرة الجليل رأى أخوين هما سمعان الذى يدعى بطرس واندراوس أخوه يلقيان الشبكة فى البحيرة إذ كانا صيادين فقال لهما : اتبعانى فأجعلكما صيادين للناس " (١٥)

" ثم دعا إليه تلاميذه الإثنى عشر وأعطاهم سلطة على الأرواح النجسة ليطردوها ويشفوا كل مرض وعلة وهذه هى أسماء الإثنى عشر ... ... " (١٦)

" فانطلقوا يجتازون فى القرى وهم يبشرون ويشفون فى كل مكان " (١٧)

" ولما جاء اليوم الخمسون كان الإخوة مجتمعين معاً فى مكان واحد وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة فملأ البيت الذى كانوا جالسين فيه ثم ظهرت لهم ألسنة كلها من نار وقد توزعت على كل واحد منهم فامتلأوا جميعاً بروح القدس وأخذوا يتكلمون بلغات أخرى مثلما منحهم الروح أن ينطقوا " (١٨)

وقد أطلق القرآن الكريم على تلامذة المسيح المصطفين هؤلاء (الحواريين) وأن الله هو الذى أوحى إليهم ليؤمنوا به وبرسوله وأنهم استجابوا لذلك وآمنوا وطلبوا من عيسى عليه السلام أن ينزل عليهم مائدة من السماء فدعاه عيسى فاستجاب له وأنزل تلك المائدة التى غدت عيداً لأولهم وآخرهم وآية شاهدة على صدق نبوة عبد الله ورسوله المسيح عليه السلام وسميت سورة فى القرآن باسمها (المائدة) ويطلق عليها المسيحيون (العشاء الربانى أو العشاء الأخير) " (١٩)

" وقال الحواريون نحن أنصار الله " (٢٠)

وبعد ذلك عين الرب اثنين وسبعين آخرين وأرسلهم اثنين اثنين ليسبقوه إلى كل مدينة ومكان كان على وشك الذهاب إليه " (٢١)

" وبعدئذ رجع الاثنان والسبعون فرحين وقالوا يارب حتى الشياطين تخضع لنا باسمك ......فقال لهم ......بل افرحوا بأن اسماءكم قد كتبت فى السموات " (٢٢)

(٣) اصطفاء أمة الرسول :

تؤكد الكتب المقدسة (= الإنجيل وأعمال الرسل) أن أمة المسيح أمة مصطفاة ، فمرة تسميها (ملح الأرض) وأخرى (نور العالم) وثالثة (الموهوبة روح القدس)

" أنتم ملح الأرض فإذا فسد الملح فماذ يعيد إليه ملوحته إنه لا يعود يصلح لشىء ، إلا أن يطرح جانباً لتدوسه الناس ... أنتم نور العالم لا يمكن أن تخفى مدينة مبنية على جبل ، ولا يضىء الناس مصباحاً ثم يضعونه تحت مكيال ، بل يضعونه فى مكان مرتفع ليضىء لجميع من فى البيت ، هكذا فليضىء نوركم أمام الناس ليروا أعمالكم الحسنة ويمجدوا أباكم الذى فى السموات " (٢٣)

" فلما سمع الحاضرون هذا الكلام وقرتهم قلوبهم فسألوا بطرس وباقى الرسل : ماذا نعمل أيها الإخوه ؟ أجابهم بطرس : توبوا وليتعمد كل واحد منكم باسم يسوع المسيح فيغفر الله خطاياكم وتنالوا هبة الروح القدس لأن الوعد هو لكم ولأولادكم وللبعيدين جميعاً يناله كل من يدعوه الرب إلهنا " (٢٤) .

ثالثاً : فى الإسلام

رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هى آخر الرسالات نزولاً من السماء وهو خاتم الرسل ولا نبى بعده ، ومن ثم فكان من البديهى أن تكون (الاصطفائية) شديدة التميز باهرة الوضوح فى الدين الإسلامى ، سواء بالنسبة للرسول (عليه السلام) أو أصحابه (رضوان الله عليهم) أو أمته . والنصوص المقدسة (= القرآن والأحاديث النبوية الشريفة) التى تقطع بهذه (الاصطفائية) كثيرة والإحاطة بها إن لم تكن متعذرة فإنها سوف تطيل صفحات هذا البحث ومن ثم فإننا سوف نقتصر على بعض من تلك النصوص التى تؤكدها :

(١) اصطفاء الرسول : محمد عليه الصلاة والسلام :

" أنا محمد النبى ـ قالها ثلاث ـ ولا نبى بعدى ، أوتيت فواتح الكلم وجوامعه وخواتمه وعلمت كم خزنة النار

وحملة العرش " (٢٥)

" بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت فى يدى " (٢٦)

" إن جبريل آتانى فبشرنى بأن اللـه قد أعطانـى الشفاعة " (٢٧)

" آتى باب الجنة يوم القيامة فاستفتح فيقول الخازن : من أنت ؟ فأقول : محمد ، فيقول بك أمرت ألا أفتح لأحد قبلك " (٢٨)

" مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل ابتنى بيوتاً فأحسنها وأكملها وأجملها ، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت هنا لبنة فيتم بنيانك ـ فقال النبى محمد صلى الله عليه وسلم فكنت أنا اللبنة " (٢٩) .

(٢) اصطفاء صحابة الرسول (رضى اللـه عنهم) .

" اقتدوا بالذين بعدى من أصحابى أبى بكر وعمر واهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود " (٣٠)

" دعوا لى أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفقتم مثل أحد ذهباً ما بلغتم أعمالهم " (٣١)

" لا تسبوا أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه " (٣٢)

" ..ومايدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ماشئتم " (٣٣)

" أنا فى الجنة وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف ، قال سعيد ابن زيد ولو شئت أن أسمـى العاشر سميته قيل ومن هـو قال أنا " (٣٤)

* * * * *

ولا يكاد يخلو كتاب واحد من دواوين السنة المعتمـدة (= التى تحتوى على الأحاديث النبوية الشريفة من بـاب (المناقب) الذى يتحدث عن فضائل كبار الصحابة وخاصة الخلفاء الراشدين الأربعة ومن بعدهم العشرة المبشرين بالجنة ثم فضلاء الصحابة والصحابيات والحابيات (رضوان الله عليهم) ، وبعـد ذلـك انتقلت (المناقب) إلى أئمة المذاهب الأربعة : أبى حنيفه ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، فهناك المئات من الكتب المخصصة لـ (مناقب) كل منهم بل إن بعضاً منها يحتوى على أحاديث نبوية تسبت إلى الرسول (عليه السلام) تشيد بهـم ، وفى عصرنا الحاضر بين أيدينا عشرات المؤلفات ، التى حررت فى مصر وغيرها من ربوع العالـم الإسلامى ، تتحدث عن (مناقب) الإمام الشهيد حسن البنا المرشد الأول لجماعة الإخـوان المسلمين (طيب الله ثراه) . وبعد وفاة أبى الأعلا المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى شبه القارة الهندية بدأت تظهر باللغات العربية والأوردية والانجليزية رسائل ومقالات وكتب تتغنى بـ (مناقبه) ، وهكذا سوف يستمر الشعور بـ(الاصطفائية) لأنه أمر طبيعى فى حقل الدعوة الإسلامية تأسياً بصاحب الرسالة (والذين معه) .

(٣) اصطفاء الأمة

" كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (٣٥)

" والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهـم سيئاتهم وأصلـح بالهم " (٣٦)

" آتانى جبريل فبشرنى أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت : وإن زنا وإن سرق ؟ فقال : وإن زنا وإن سرق " (٣٧) " أهـل القرآن أهـل الله وخاصته " (٣٨) " الملائكة شهداء الله فى السماء وأنتم شهداء الله فى الأرض (٣٩) " أما ترضى أن تكون لهـم الدنـيا ولنـا الآخرة " (٤٠) .

ويقرر الشهيد سيد قطب ـ رحمه الله تعالى ـ " فأما شعب الله حقاً فهو الأمة المسلمة التى تستظل براية الله على اختـلاف ما بينهـا من الأجناس والألـوان والأوطـان " (٤١)

عن الحقيقة المطلقة :

الأديان السماوية أو الابراهيمية أو السامية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام يؤكد كل منها نزوله من السماء ، وأنه جاء بالحقيقة المطلقة التى لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها وبالكلمة الأخيرة من الله سبحانه وتعالى ، وأن على كل من ينضوى تحت لوائها ويستظل بظلها أن يؤمن بذلك إيماناً خالصاً لا شائبة فيه ، وأن ما

عداها من الأديان والعقائد والشرائع والمذاهب والملل والنحل باطل وزائغ ومنحرف ، وأن الحقيقة المطلقة والكلمة الأخيرة ملك له وحده حتى يرث الأرض ومن عليها ـ وقد تكرر ذلك عند نزول التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والقرآن على محمد (عليهم جميعاً السلام) ، وقرر ذلك وأكده كل واحد منهم بصورة حاسمة وجازمة ، لا لبس فيها ولا غموض وفعل ذلك من بعدهم خلفاؤهم من : الشيوخ والرسل والتلاميذ والحواريين والصحابة ؛ والكتب المقدسة للأديان الثلاثة تنص على ذلك بصورة جلية وبألفاظ صريحة وواضحة .

أولاً : فى اليهودية

" ودعا موسى جميع إسرائيل وقال لهم : اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام التى أتكلم بها فى مسامعكم اليوم وتعلموها واحترزوا ولتعلموا أن الرب إلهنا قطع معنا عهداً فى حوريب ليس مع آبائنا قطع الرب بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعاً أحياء " (٤٢)

" فاحذروا لتعلموا كما أمركم الرب إلهكم لا تزيغوا يميناً ولا يساراً فى جميع الطرق التى أوصاكم بها الرب إلهكم تسلكون كى تحيوا ويكون لكم خير وتطيلوا الأيام فى الأرض التى تمتلكوها) (٤٣) .

" اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا واحد فتحب إلهك من كل قلبك ومن نفسك ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التى أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس فى بيتك وحين تمشى فى الطريق وحين تنام وحين تقوم واربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على قوائم بيتك وعلى أبوابك " (٤٤)

وفى (الأصول الإثنى عشر) التى وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودى يقول الأصل التاسع : " أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن هذه التوراة غير قابلة للتغيير وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه " (٤٥) .

ثانياً : فى المسيحية

" فالحق أقول لكم : إلى أن تزول الأرض والسماء لن يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شيء ..... وأما من عمل بها وعلمّها فيدعى عظيماً فى ملكوت السماء " (٤٦)

" وأية مدينة دخلتم ولم يقبلكم أهلها فاخرجوا إلى شوارعها وقولوا : حتى غبار مدينتكم العالق بأقدامنا ننفضه عليكم ، لكن اعلموا هذا : إن ملكوت الله قد اقترب ؛ أقول لكم : إن سدوم وعمورية ستكون حالتها فى ذلك اليوم أخف وطأة من تلك المدينة " (٤٧) .

" من يسمع لكم يسمع لى ومن يرفضكم يرفضنى ومن يرفضنى يرفض الذى أرسلنى " (٤٨) .

" ثم التفت إلى التلاميذ وقال لهم على حده : طوبى للعيون التى ترى ما أنتم ترون ، فإنى أقول لكم إن كثيراً من الأنبياء والملوك تمنوا أن يروا ما تبصرون ، ولكنهم لم يروا ، وأن يسمعوا ما تسمعون ولكنهم لم يسمعوا " (٤٩)

وتذهب المسيحية فى نطاق تلك الحقيقة المطلقة إلى مدى أبعد . فبينما نرى فى اليهودية والإسلام أن الرسول هو الذى أوحى له بالحقيقة من قبل السماء إذا بنا فى المسيحية نشهد الصورة مقلوبة ، فـ" النبوة لم تضع الحقيقة بل إن الحقيقة هى التى أعطت النبوة مرماها ، والحقيقة العليا السامية فى هذا الصدد هى شخصية يسوع " (٥٠)

إذن يسوع بنظر المسيحية هو الحقيقة المطلقة المتجسدة ومن لا يؤمن بذلك إيماناً خالصاً تكون يداه خاليتين وصفراً من رصيد الحقيقة ، ومعناه بكل بساطة أن امتلاك الحقيقة المطلقة حكر على المسيحية وحدها دون غيرها من الشرائع السابقة أو اللاحقة .

ثالثاً : فى الإسلام

" ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين " (٥١)

" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه " (٥٢)

فالرسالة المحمدية هى " الرسالة التى جاءت تعرض الإسلام فى صورته النهائية الأخيرة ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هى شريعة الناس جميعاً ولتهيمن على كل من كان قبلها وتكون هى المرجع النهائى ولتقيم منهج الله لحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها " (٥٣)

" أما بعد ذلك فإن أصدق الحديث كتب الله وإن أفضل الهدى هدى محمد " (٥٤)

" والذى نفس محمد بيده لا يسمع أحد من هذه الأمة

يهودى أو نصرانى ثم يموت ولا يؤمن بالذى أرسلت به إلا كان من أصحاب النار " (٥٥)

* * * * *

نصوص صريحة وقاطعة فى الكتب المقدسة السماوية أو السامية أو الإبراهيمية تقطع بأن كل شريعة منها تملك دون غيرها الحقيقة المطلقة والكلمة المنقولة عن الرب جل جلاله ، وهذا ما يؤمن به أتباع كل منها إيماناً مطلقاً ، ويسلم به تسليماً دون نقاش .

* * * * *

الذى تمتاز شريعته ورسوله وأصحاب رسوله وأمتـــــه بـ (الاصطفائية) يملؤه شعور بـ (الاستعلاء) على كل من لم يؤمن بما آمن هو به وكلما كانت شحنة الإيمان عالية ـ فالإيمان يزيد وينقص كما يرى أهل السنة والجماعة ـ كلما كانت دفعـــة الاستعـــلاء عنده قوية ، بل إنـــه يحـس بـ (الاستعلاء) حتى على أهل ملته وأمته أنفسهم إن لم يكونوا مساوين له فى الإيمان والانصياع لأحـكام الشريعة والسير على صراطها المستقيم ؛ وينظر إليهم على أنهم فى ضلال ، يتعين عليه أن يردهم إلى النهج القويم . وإذ أن البحث يدور فى فلك الجماعات الإسلامية السياسية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين ، فإننا سوف نتناول بعض ما جاء فى وثائقها المنشورة حتى نرى مصداقية هذه الدعوى وهى مدى ما تبثه فى نفوس أتباعها من (استعلاء) والذى سوف نكشف فيما بعد عن دوره فى تغذية اتجـــاه (العنف)، " أيها الأخ العزيز إن فى نسبتك إلى الله تبارك وتعالى أسمى ما يطمع إليه الطامحون من معانى العزة والمجد = فإن العزة لله جميعاً = وأولى ما يرفع نفسك إلى عليين وينفخ فيها روح النهوض مع العاملين وأى شرف أكبر وأى دافع للفضيلة من أن ترى نفسك (ربانياً) ، بالله صلتك وإليه نسبتك " (٥٦)

ويصف الاستاذ صلاح شادى ـ رحمه الله ـ وقد كان عضواً بارزاً فى جماعة الإخوان المسلمين : " اتباع الرجـــل (= الشيخ حسن البنا) بأنهم كانوا خليطاً من طبقات هذه الأمة ..... يربطهم جميعاً الطريق إلى الله (تعلو) فيه كرامة المسلم على كل عرض من أعراض الدنيا " (٥٧) ، ويغض النظر عن وسمه لأعضاء الجماعة بأنهم (أتباع) للمرشد العام الأول فهذا يخرج عن نطاق بحثنا فإن توصيف اللواء صلاح شادى للإخوان المسلمين ذكر (الاستعلاء) الذى به يتميزون (من وجهـة نظره) صراحة وبالنص .

ويقارن الاستاذ أحمد كمال عادل أحد قادة (النظام الخاص) المشهور إعلامياً بـ (الجهاز السرى) ، بين عضو جماعة الإخوان المسلمين وغيره (من المسلمين) حتى ولو كان مستقيماً (= متديناً) بأن الأول (ربانى) أما الآخر فإن غايته العليا فى الحياة هى لقمة العيش وهى مثله الأعلى ، فى حين أن هذه الغاية " هى نفس الغاية التى لا تتعداها آذان الأنعام وقلوبها " (٥٨) .

وعندما عدد د. رؤوف شلبى " الخصائص الإيجابية الوصفية لدعوة الإخوان المسلمين " ذكر على لسان الشيخ حسن البنا أن أخص خصائصها أنها ربانية وشرح كونها كذلك بقوله " فلأن الأساس الذى تدور عليه أهدافنا جميعاً هو أن يتعرف الناس إلى ربهم وأن يستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجمودها إلى طهر الإنسانية الفاضلة وجمالها " (٥٩)

* * * *

وقد وردت كلمة (الربانيين) فى القرآن الكريـم ثلاث مرات : مرة فى سورة آل عمران ومرتين فى سورة المائدة ـ وفى المرات الثلاث جاءت فى حق أهل الكتاب واليهود على الأخص . ويفسرها علماء تفسير القرآن بأنهم (= الربانيون) هم " كاملو العلم وقال محمد بن الحنيفة رضى الله عنه حين مات عبد الله بن عباس ـ رضى الله عنهما ـ اليوم مات ربانى هذه الأمة ؛ وقال أبو العباس ثعلب إنما قيل للفقهاء الربانيون لأنهم يربون العلم أى يقومون به وقال أبو عمر عن ثعلب : العرب تقول : رجل ربانى وربى (بكسر الراء) إذا كان علماً عاملاً " (٦٠)

وكلمة (ربانى) موجودة بذات الرسم فى الديانة اليهودية وفيها تعنى : الحبر والحاخام ، بل إن الله نفسه يستشير الربانيين إذا حزبه أمر ، وأن أحد الربانيين حكم بتخطئة الله الذى أقر فعلاً بخطئه ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ والربانيون بإلهام التوراة كتبوا التلمود الذى أفرخ الفكر الصهيونى العنصرى للتعصب فبحسب نصوصه من لا يهاجر إلى أرض الميعاد يكون كمن لا إله له " (٦١) .

فالربانى فى كلا الشريعتين يعنى المتمســك بتعاليم دينه ، المتبحـــر فيه ممـــا يجعلـــه مملوءاً بشعــــور (الاستعلاء) و (السمو) على غيره ممن يدينون بذات العقيدة ، مما يدفعه إلى سلوك طريق العنف حيال الآخرين ؛ ولذلك فليس من باب المصادفـة أن تؤدى (الربانية) فى الفكر اليهودى إلى إفراز دعوة الصهيونية العنصرية .

* * *

أما ربانية الإخوان المسلمين ، فقد انتهت بهم إلى إنشاء النظام الخاص أو الجهاز السرى . وقد تطـورت فـكـــرة (الربانية) إلى فلسفة كاملة على يد الشهيد سيد قطب ـ رحمه اللـه تعالى ـ تبلورت على أيدى الجماعات الإسلامية

السياسية الحديثة مثل منظمات " التكفير والهجرة " و " الجهاد " ... إلخ وظهرت بصورة مزيد من العنف المسلح (وهذه تخرج عن نطاق بحثنا الذى يقتصر على جماعة الإخوان المسلمين) .

إذن ثمرة (ربانية) الإخوان المسلمين وما تولده من إحساس بـ (الاستعلاء) ظهور النظام الخاص الذى وصفه الاستاذ صلاح عيسى " بأنه تنظيم حديدى نادر المثال " (٦٢) . ونحن نخالف الدكتور عبد العظيم رمضان فيما يذهب إليه من أنه " يمكن تحديد نشأة فكرة العنف والاستيلاء على السلطة عند جماعة الإخوان المسلمين بنشأة ما عرف باسم فرق الرحلات " ، ومن الثابت من الأدلة لدينا أن الشيخ حسن البنا عندما بدأ فى تكوين جماعته لم تكن فكرة العنف واردة فى ذهنه أصلاً ، وإنما كانت الفكرة هى نشر الدعوة بوسيلة " الحب والإخاء والتعارف " كما كتبت جريدة الإخوان فى ٥ شعبان ١٣٥٢ هـ ((٦٣) . ولم يحدد الدكتور عبد العظيم رمضان تاريخ إنشاء " فرق الرحلات " ولكنه يؤكد أن جريدة الإخوان المسلمين حتى بعد منتصف ١٣٥٢ هـ كانت تُبشر بالحب والإخاء والتعارف كوسيلة لنشر الدعوة ، (= حوالى ١٩٣٢ م) ، أى عند انتقال مقر الجماعة الرئيسى من مدينة الاسماعيلية إلى العاصمة (= القاهرة) ، وإذ إن نشأة الجماعة ترجع إلى فبراير ١٩٢٨ م فبذلك يكون تبينها لفكرة العنف قد بدأ لديها بعد ثلاث أو أربع سنوات وهو فارق بسيط ، ومع ذلك فإن الثابت أن فكرة العنف لازمت الجماعة منذ نشأتها الأولى ، شأنها فى ذلك شأن الجماعات السياسية ذات التمحور الفكرى الدينى ، والأدلة على ذلك كثيرة ربما يضيق البحث عن حصرها جميعاً ومن ثم فنحن نقتصر على بعض الأدلة التى تؤكد وجهة نظرنا :

(١) فى رسالة المؤتمر الخامس صرح الأستاذ (= حسن البنا) :

" أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المستعجلون (كذا) منكم اسمعوها منى كلمة عالية مدوية من فوق هذا المنبر فى مؤتمركم هذا الجامع : إن طريقكم هذا مرسومة خطواته موضوعة حدوده ولست مخالفاً هذه الحدود التى اقتنعت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول ؛ أجل قد تكون طويلة ولكن ليس هناك غيرها " (٦٤) فهنا يصرح المرشد العام الأول أن طريق الجماعة مرسوم ومحدود ولكن ما هو وإلى أى غاية يؤدى ، يجيبنا (الأستاذ) بما يلى " فى الوقت الذى يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها روحياً بالإيمان والعقيدة وفكرياً بالعلم والثقافة وجسمياً بالتدريب والرياضة فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجج البحار وأقتحم عنان السماء وأغزو بكم كل عنيد وجبار " (٦٥) .

فلا شك أن القارىء قد استرعى انتباهه ما جاء فى كلام (الأستاذ) مثل : أخوض ، اقتحم ، أغزو ، وقد يقال إنه قد أخذته الحماسة فى المؤتمر الخامس الذى انعقد سنة ١٩٣٩ هـ بسراى لطف الله بالجيزة بعد أن قفز عدد الشعب من خمسين إلى ثلثمائة شعبة وبالتالى تضاعف عدد الأعضاء إلى مئات الأضعاف ، ولكن لم يعهد فى (الأستاذ) الجنوح إلى العاطفة فى مثل هذه الأمور الحساسة التى تختص بمنهج الجماعة أو مسلكها المستقبلى .

(٢) عندما نقل (الاستاذ) من الإسماعيلية إلى القاهرة ونقل نشاط جماعته إليها ، ودعت الحاجة إلى اختيار من يحل محله فى الإسماعيلية وهنا حدث خلاف حاد بين الأعضاء بشأن هذا الاختيار أدى إلى انشقاق وتقديم بلاغ إلى النيابة العامة ضد المرشد العام ودأب المنشقون على تشويه سمعته فلم يجد أنصاره سبيلاً إلى ردعهم إلا (العنف) والاعتداء عليهم بالضرب مما أدى إلى تقديم (المعتدين) إلى المحاكمة الجنائية (٦٦) وقد يقال فى تفنيد هذا الدليل أن استخدام (العنف) من جانب أولئك الأعضاء كان بمبادرة فردية منهم ولا يمثل منهجاً عاماً للجماعة .

(٣) ولكننا نقرأ فى البيانات الأولى لنشأة الجماعة أن (الأستاذ) كان يشدد على جانب التربية للأعضاء حتى إنه كان يقوم بنفسه بتدريبهم ، يقول د. ريتشارد رايت فى كتاب (الإخوان المسلمون) : " ونظم المؤتمر (= الخامس) بوجه خاص تشكيلات الجوالة بصوررة منتظمة من خلال ممارسة التدريبات الرياضية التى بدأت فى الأيام الأولى للجماعة بالإسماعيلية " والسؤال الذى يقفز إلى الذهن : ما الذى يدعو الرجل (= الأستاذ) إلى الاهتمام بأجسام الأعضاء بالتربية الرياضية ولماذا لم يقتصر على التربية الروحية ؟ ولعل الجواب واضح .

(٤) من الوثائق المبكرة للجماعة وثيقة بعنوان (عقيدتنا) :

" تعتبر ميثاقاً لكل أخ انضم إليهم تحتوى على سبعة بنود وينص البند الخامس فيها على ما يلى :

وأتعهد بأن أجاهد فى سبيل أداء هذه الرسالة ما حييت وأضحى فى سبيلها بكل ما أملك " ـ وفى ختام البند السابع والأخير :

" وأتعهد بالثبات على مبادئها والإخلاص لكل من عمل

لها وأن أظل جندياً فى خدمتها وأموت فى سبيلها " .

وهذه الوثيقة (= عقيدتنا) جعلت أ. أرنست رينان أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بالسوربون يقول " إن هذه الكلمات عميقة المبحث والمقصد " (٦٨) فهذه الوثيقة تصف الأخ بأنه (جندى) فى خدمة الدعوة يجاهد فى سبيلها مادام حياً ويضحى بكل ما يملك ويموت فداءً لها ، ولعله من المفيد أن نذكر بأن من بين شعارات الإخوان المسلمين التى يرددونها فى محافلهم : **الجهاد سبيلنا والموت فى سبيل الله أعلى أمانينا .**

(٥) فى وقت مبكر جداً أنشأت الجماعة (مدارس الجمعة) :

" حيث يجتمع الصبيان لتلقى دروس فى التاريخ الإسلامى فى قصص مسلية مع مبادىء الدين والألعاب الرياضية من الصباح حتى يحين وقت صلاة الجمعة " (٦٩). فلماذا هذا الاهتمام بـ " الألعاب الرياضية " وإذا كان تلقى الصبيان لدروس فى الدين والتاريخ الإسلامى فى " مدارس الجمعة " التى هى ليست مدارس بالمعنى المتعارف عليه فلأى سبب حرص " الأستاذ " على تدريب الصبيان الصغار على الرياضة وإذ أنه كما تقول العرب وبضدها تتميز الأشياء فإن الجماعات الدينية (= الإسلامية) غير السياسية مثل جماعة أنصار السنة وجماعة العشيرة المحمدية والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية لا تهتم بتربية أعضائها رياضياً (= بدنياً) وإنما تقتصر على النواحى الروحية والثقافية والشعائرية .

(٦) النظام الخاص أو الجهاز السرى لم ينشأ فجأة ، بل هو نتاج التطور الطبيعى لفصائل العنف التى بدأت منذ نشأة الجماعة فى مدينة الاسماعيلية : الفرق الرياضية ، الجوالة ، فرق الرحلات ثم المعسكرات ، وهذا الأمر يتضح بسهولة لأى قارىء متفحص ومتأمل فى تاريخ الجماعات ولأدبياتها ومطبوعاتها .

وهكذا يتبين إن ما استقر عليه رأى الأستاذ الدكتور عبد العظيم رمضان ، من أن فكرة العنف طرأت على فكر الجماعة ولم تكن أصيلة لديها وأنها كانت فى البدء تعمد إلى الدعوة بالحسنى والموعظة الحسنة والإخاء والمحبة ، تنقضه الوثائق التاريخية للجماعة ، كما أنه ينافى طبيعة الجماعات الدينية ذات التوجه السياسى .

وليس معنى ذلك أن الجماعة كانت تجنح إلى العنف كلية ولا تدعو باللين ، ولكن ما نريد أن نؤكده أنه بجانب ذلك كانت بذرة العنف إحدى المكونات الرئيسية فى فكر الجماعة ولكنها كانت مستترة ـ كنوع من التقية ـ وكانت بنداً أساسياً من بنود الخطة التى كان مقرراً لها أن تتم على مراحل ، كما قرر بذلك صراحة الشيخ حسن البنا ـ طيب الله ثراه ـ فى خطابه أمام المؤتمر الخامس كما أسلفنا .

وهذا مسلك معهود ـ على طول التاريخ وعرض الجغرافيا إن صح هذا التعبير ـ لكافة الجماعات الإسلامية التى ترتكز على الفكر الدينى الذى يمنح معتنقيه قدراً واضحاً من الاستعلاء على الآخرين ، نتيجة لـ " الاصطفائية " و " تلك الحقيقة المطلقة " اللتين يفتقر إليهما الآخرون الذين يحملون وصف " حزب الشيطان "

* * * *

وتختلط (الاصطفائية) و (تلك الحقيقة) فى وثائق الجماعة وأدبياتها كما أسلفنا . وذلك أن العلاقة بين الأمرين حميمة . ولكن الأمر المؤكد أنهما معاً أهم مقومات فكر الإخوان المسلمين ، بل لا نكون مبالغين إذا أكدنا أنهما المحور الرئيسى الذى يدور عليه ذلك الفكر ، جاء ذلك على لسان (المرشدين العامين) وغيرهم من منظرى الجماعة وكاتبيها المعبرين عنها بحيث أصبحتا من المكونات الأصيلة الراسخة فى عقيدتهم ؛ فالشيخ / حسن البنا مؤسس الجماعة يشترط عند أخذ البيعة على (الإخوان) التجرد ، ويرى أن (التجرد) صفة لازمة للأخ ويشرحه بقوله : " أن تتخلص لفكرتك من كل ما سواها من المبادىء " لماذا ؟ " لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها " (٧٠) .

فهنا نجد (الأستاذ) يشترط على (الأخ) أن يطرح جانباً كل المبادىء والأشخاص التى أو الذين كان قد تأثر بها أو بهم فيما مضى وألا يحمل بين جنبيه إلا فكرة (الجماعة) لأنها الحقيقة المطلقة دون ما عداها . ثم يعلل فضيلته ذلك بقوله " لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها " وفى جملة واحدة وسم فكرة جماعته بالسمو والعلو وجمع أحسن ما فى الأفكار الأخرى ، ومن ثم فلا حاجة لـ " الأخ " بأى فكرة سواها .

أما المرشد الثانى الأستاذ حسن الهضيبى ـ المستشار السابق بمحكمة النقض ـ رحمه الله تعالى ـ فهو يصف دعوة الإخوان المسلمين بأنها :

" دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم ـ لم تزد عليها ولم تنقص ، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل ، بين الإيمان والإلحاد ، بين المعروف والمنكر ، بين العقل والهوى بين الخلق القويم والتحلل الذميم ، بين الإنسانية الفاضلة والأنانية الخاسرة (٧١) .

إن المرشد الثانى هنا يسوى بين دعوة الجماعة ودعوة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقل إنها مقتبسة منها أو تسير على هديها أو تنسج على منوالها ، بل " هى دعوة الرسول " ذاتها وأنها تمثل الحق والإيمان والمعروف والعقل والخلق القويم والإنسانية الفاضلة ، وأن غيرها من المبادىء التى قامت هى لمصارعتها يجسّم الباطل والإلحاد والمنكر والهوى والتحلل الذميم والإنسانية الخاسرة ؛ وهو نص جمع بين امتلاك الحقيقة المطلقة والاستعلاء ، ومادام الإخوان المسلمون على تلك الشاكلة فإنه " لا يمكن حلهم لأن الرابطة التى تربط بينهم هى الاعتصام بحبل الله المتين وهى أقوى من كل قوة " (٧٢) ومادامت دعوة الإخوان كذلك فإنها ستظل مستمرة إلى يوم يبعثون ، إذ أنها " الدعوة التى أمرنا الله بها إلى آخر الزمان " (٧٣) ويكون إذن ولا محالة واهماً أشد الوهم من يظن مجرد ظن أن (الإخوان المسلمين) اسم لجمعية أو هيئة فى مصر " ولكنه أصبح علماً على بعث فكرة الإسلام الخالص النقى ونهضة المسلمين فى جميع مشارق الأرض ومغاربها " (٧٤) إذن دعوة الإخوان المسلمين - ينظر مرشدها العام الثانى - هى الإسلام ذاته فى صورته النقية الخالصة وأنها عنوان على نهضة المسلمين فى جميع بقاع العالم ، ولا توجد كلمات أشد صراحة ووضوحاً على تبيان امتلاك الحقيقة والاستعلاء على الآخرين من هذه الكلمات التى أطلقها فضيلة المرشد الهضيبى . إن هذا القدر الذى لا تخطئه العين من (النرجسية) فى توصيف الجماعة وفكرها ومساواتها بـ " دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام " بالإضافة إلى أنه هو الخط الواضح الصريح لقادة الجماعة يرجع فى قدر كبير إلى أنه عند صدور تلك الكلمات من المرشد الثانى كانت الجماعة تعانى ضغوطاً وتهديداً من (ثورة ٢٣ يوليو) ، إذ أنه قالها فى خطبته بمدينة المنصورة لمناسبة الاحتفال بذكرى الهجرة المباركة . فى المحرم سنة ١٣٧٣ هـ الموافق سبتمبر ١٩٥٣ م ؛ بعكس كلمات المرشد الأول التى اتسمت بقدر لا بأس به من الاعتدال - وإن لم تخل طبعاً من الاستعلاء - ومن الاستشراف للمستقبل ، لأن الجماعة كانت آنذاك فى حالة مد وانتشار واتساع ، ولم تكن القوى السياسية الأخرى فى تلك الأيام قد تنبهت إلى حقيقة مراميها ، وكانت تظن أنها مجرد جمعية دينية تفتقر إلى الطموح السياسى مثل باقى الجمعيات الدينية الأخرى .

ومعلوم أن الشخص ، طبيعياً كان أو معنوياً " ، جماعة أو هيئة أو مدرسة " يعمد إلى الاتجاه إلى الماضى والتشبث به عند تعرضه لخطر خارجى - فى حين أنه يتجه إلى استشراف الآفاق المستقبلية فى حالة انعدام من أو ما يهدده " إنه ميكانيزم الدفاع (= الذى فيه) تلتجىء الذات إلى الماضى وتحتمى به لتتوكد من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك تعمد إلى تضخيمه وتمجيده مادام الخطر الخارجى قائماً " (٧٥) وإذ ظل التهديد مستمراً أو الحصار قائماً على جماعة الإخوان المسلمين ، فإننا نجد المرشد الثالث الأستاذ عمر التلمسانى - المحامى - رحمة الله عليه - (مرشد دور الستر) لا تقل طروحاته تضخيماً للذات وإعجاباً بها ولو أذاب الماضى ، فنراه يقول عن جماعته أنهم " أيقظوا الوعى الإسلامى فى العالم كله بعد طول جمود وأصبحت القارات الخمس تعرف الإخوان المسلمين بما فيها من شعب الإخوان المسلمين أو ما فيها من شباب يدعو بدعوة الإخوان المسلمين ..... وليعلم العالم كله أن هذه الدعوة لن تموت لأنها كلمة الله التى تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر بفضل من الله ونعمة " (٧٦) .

وهذه المقولة رغم ما فيها من تجن على ما سبقها من دعوات مثل الوهابية والمهدية والسنوسية . ومن رجال من أمثال رفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبى والأفغانى ومحمد عبده وابن باديس والإبراهيمى ... إلخ ، فإنها (= تلك المقولة) تشى بوضوح عن اليقين الكامل بأن الجماعة بيدها الحقيقة المطلقة " كلمة الله التى تعهد بحفظها " وواضح أن مرشد دور الستر قد وضعها فى مصاف القرآن الكريم " إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " (٧٧) .

ومساواة دعوة الإخوان بدعوة الرسول وتعهد الله تبارك

وتعالى لها بالحفظ دعوى لم يسبقهم إليها أحد ، فلم نسمع عن الأئمة الأعلام ، مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضى الله عنهم ، أنهم ادعوا مثل هذا الادعاء البالغ الجرأة ، ولم يقل واحد منهم أن مذهبه مساوٍ لدعوة الرسول عليه الصلاة والسلام أو أنه كلمة الله التي تعهد بحفظها ، بل كانوا يقولون في تواضع العلماء : ما نقوله صواب حتى يثبت لنا غيرنا أنه خطأ ـ وهذا مرجعه إلى أنهم لم يكونوا أصحاب مطامع سياسية ولم يسع أحدهم إلى كراسي الحكم .

ونبرة "الاستعلاء" تتضح بها كلمات المرشد الثالث الأستاذ التلمساني حيث يقول : " الإخوان أيقظوا الوعي الإسلامي في العالم كله .... وضعها على أكتاف رجال حملوها كابر عن كابر "

وهكذا ، فإن جماعة الإخوان المسلمين ، شأنها في ذلك شأن أي هيئة سياسيـــة ذات تمحـــور ديني ، تعتقـد بـ " الربانية " في أعضائها ويقطع مرشدوها بأنها تمتلك الحقيقة المطلقة ويتميز المتنفذون فيها والأعضاء العاديون على السواء ـ في نظر أنفسهم ـ بالسمو والاستعلاء على الغير ، وأنهم حاملو كلمة الله الذي تعهد لهم بحفظها ، فيكون من المستحيل والأمر على ما شرحنا أن تؤمن بالحوار الديموقراطي أو الجدل بالتي هي أحسن ـ ؛ لأن (الآخر) في نظرها ينطق عن الهوى ويرتع في الضلال ويتخبط في الظلام ، ويأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وينقصه العقل ويفتقر إلى الخلق القويم ويحمل الإلحاد ويتمرغ في التحلل الذميم ويتسم بالإنسانية الخاسرة ، وكيف لا يكون كذلك وهـو من " حزب الشيطان " ومن كان هذا شأنه فأي حوار ينفع معه وأنى يكون السبيل إلى مجادلته ؟؟؟

إن مثل هذا (= الآخر) لا دواء له إلا السيف ، ولذلك لم يكن من باب المصادفة أن يحمل شعار الإخوان المسلمين سيفين حول المصحف الشريف ، فهم المصحف ولمن عداهم سيفان : الذي على اليمين لمخالفيه من المسلمين ممن لا يعتنقون أفكارهم ويؤمنون بمبادئهم ، والسيـف الآخـــر (= الذي على الشمال) لغير المسلمين ـ وهذه هي المهمـة التي قام بها النظام الخـــاص المشهـــور إعلامياً بـ (الجهاز السـري) كما تنطـــق بذلك صفحات حزينة من تاريخ مصر الحديث ، ثم أكملت المسيرة الدامية الجماعات الحديثة لأنها تعتنق ذات الفكر وتؤمن مــن أعمــاق نفوسهـــا بـ (الاصطفائية) و (تلك الحقيقة المطلقة) والثمرة لهذه الجذور هي : العنف .

* * * *

وبعد

فإنني بداهـــة لا أرفض التحليـلات السسيولوجيـــة (الاجتماعية) التي ترجع ظهور الجماعات السياسية الدينية وانتشارها إلى أزمات اجتماعية واقتصادية في البلاد التي تظهر فيها ، ولا أرفض الأدلة التي يقدمها أصحاب هذه التحليلات العلمية القيمة ، بل أقدرها حق قدرها ، ومن بينها أن الغالبية العظمى من أعضاء تلك الجماعات عادة هم من أبناء الطبقات البرجوازية الصغيرة أو أقل ، وخاصة ـ وهذا بالنسبة للجماعات الحديثة على الأخص ـ ممن أصابوا قدراً من التعليم فتح أعينهم على الأحوال المتردية التي يعيشونهـــا في الأحياء العشوائية ومناطق الإسكان الهامشية ، وعلى الفوارق الطبقية المذهلة التي تفصلهم عن غيرهم من سكان الأحياء الراقية التي يتواجدون هم على حواشيها ، وكيف أنهم مجردون من كل شيء في حين أن هؤلاء ينعمون بكل شيء ، أو أنهم في بطالة صريحة أو مقنعة ومبتلون بكافة الويلات التي جرتها عليهم السياسات الحمقاء التي لا تنتهج النهج الاشتراكي الكفيل وحده بالقضاء على كل الشرور والآثام التي تحيق بهم .. ولكن كل ما أردت تأكيده هو أن الجماعات السياسية الدينية لها خصوصية معينة أرجو أن أكون قد وفقت في شرحها ، وأن هذه الخصوصية يجب أن توضع في الاعتبار عندما يعمد الباحثون كل في اختصاصه إلى دراسة تلك الجماعات حتى نصل إلى توصيف علمي صحيح لها ، بعكس ما إذا تجاهلنا تلك الخصوصية التي كثيراً ما أجد تجاهلها واضحاً فيما أقرأه من بحوث ودراسات والتي (= تلك البحوث والدراسات) غالبا ما تساوي بين الجماعات الإسلامية السياسية وبين غيرها من الجماعات السياسية التي لا ترتكز على الدين ، وتعاملها بذات المعايير والمقاييس ، وهو خطأ علمي فادح ـ في نظري ـ أرجو أن يتنزه عنه الباحثون والدارسون وخاصة الأكاديميين منهم ـ والله وحده وليّ التوفيق .

الهوامش

(١) سورة المزمل / الآية الخامسة

(٢) الفكـــــر الديني الإسرائيلي ـ ص ٨٨ ـ د. حسن ظاظا ـ مكتبة سعد رأفت / عين شمس ـ الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .

(٣) سفر الخروج / الإصحاح الثالث .

(٤) سفر الخروج / الإصحاح الثالث .

(٥) سفر الخروج / الإصحاح الرابع .

(٦) سفر الخروج / الإصحاح الرابع والعشرون .

(٧) سورة الأعراف الآية ١٥٥ .

(٨) سفر التثنية الإصحاح الثامن والعشرون .

(٩) سفر التثنية الإصحاح السابع والعشرون .

(١٠) موسى والتوحيد تأليف سيجموند فرويد ترجمة د. عبد المنعم حفنى ص ٢١٢ ـ الدار المصرية للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ١٩٧٨ م .

(١١) إنجيل يوحنا ـ الإصحاح الثامن / ١٣ .

(١٢) أعمال الرسل : الرسالة إلى مؤمنى كولوس : ١٨/١٥ .

(١٣) إنجيل يوحنا الإصحاح العاشر / ١١ .

(١٤) أعمال الرسل : الرسالة إلى العبرانيين ـ الفقرة الثالثة بعنوان " المسيح أعظم من موسى " .

(١٥) إنجيل متى الإصحاح الرابع ٢٠/١٨ .

(١٦) إنجيل مرقس الإصحاح الثالث : ١٩/١٣ .

(١٧) إنجيل لوقا الإصحاح التاسع / ٦ .

(١٨) أعمال الرسل : الامتلاء من روح القدس / ٢ .

(١٩) إنجيل متى الإصحاح السادس والعشرون : ٢٦ وإنجيل مرقس الإصحاح الرابع عشر : ٢٦/٢٢ .

(٢٠) سورة الصف الآية ١٤ .

(٢١) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ٤ .

(٢٢) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ٢٠/١٨ .

(٢٣) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٥/١٣ .

(٢٤) أعمال الرسل : المسيحيون الأولون : ١٠ : ٤٠/٣٧ .

(٢٥) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .

(٢٦) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .

(٢٧) أخرجه الإمام الطبرانى فى الكبير وابن عساكر عن عبد الله بن يسر رضى الله عنه .

(٢٨) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه .

(٢٩) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه .

(٣٠) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده والترمذى فى سننه .

(٣١) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده وقال الهيثمى، رجاله رجال الصحيح.

(٣٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى ـ رضى الله عنه ـ ورواه البرقانى فى مستخرجه على الصحيح.

(٣٣) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .

(٣٤) أخرجه الترمذى فى سننه وهؤلاء العشرة جميعهم من قريش التى ينص حديث آخر متفق عليه على أن الأئمة (الحكام والخلفاء وأمراء المسلمين) لا تكون إلا منها (= من قريش)

(٣٥) سورة آل عمران الآية العاشرة بعد المائة .

(٣٦) سورة محمد الاية الثامنة .

(٣٧) أخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما .

(٣٨) أخرجه النسائى وابن ماجه والحاكم .

(٣٩) أخرجه النسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه ورمز السيوطى بصحته.

(٤٠) رواه البخارى ومسلم وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه .

(٤١) معالم فى الطريق للشهيد سيد قطب ص ١٦٠ دار الشروق الطبعة الشرعية الحادية عشرة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

(٤٢) سفر التثنية . الإصحاح الخامس : ٤/١ .

(٤٣) سفر التثنية الإصحاح الخامس : ٢١ / ٢٢ .

(٤٤) سفر التثنية / الإصحاح السادس : ٩/٤ .

(٤٥) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٥٨ مرجع سبق ذكره .

(٤٦) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٧ /١٩ .

(٤٧) إنجيل لوقا ـ الإصحاح العاشر : ١٠ / ١٢

(٤٨) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : / ١٦

(٤٩) إنجيل لوقا ـ الإصحاح العاشر / ٢٣

(٥٠) دائرة المعارف الكتابية ص ٤٤٧ مادة : إنجيل ، الجزء الأول ـ دار الثقافة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٨ م .

(٥١) سورة آل عمران الآية ٨٥ .

(٥٢) سورة المائدة الآية ٤٨ .

(٥٣) فى ظلال القرآن ـ الشهيد سيد قطب ـ ص ٩٠١ الجزء السادس ـ تفسير سورة المائدة ـ دار الشروق ـ الطبعة الشرعية الحادية عشر ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

(٥٤) أخرجه الإمام أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه .

(٥٥) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .

(٥٦) رسالة إلى أى شىء ندعو الناس ضمن مجموعة رسائل الإمام الإمام الشهيد حسن البنا ص ٣٧ ـ دار الشهاب ـ دون تاريخ

(٥٧) حصاد العمر ـ صلاح شادى ص ٤٣ ـ دار الزهراء للإعلام ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م .

(٥٨) النقط فوق الحروف ـ أحمد عادل كمال ص ٣٨ ـ دار الزهراء للإعلام ـ الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

(٥٩) الشيخ حسن البنا ومدرسة الأخوان المسلمين ص ٣٤٦ ـ د. رؤوف شلبى ـ دار الأنصار ـ الطبعة الأولى بدون تاريخ .

(٦٠) نزهة القلوب فى تفسير غريب القرآن / الإمام أبو بكر السجستانى المتوفى ٣٣٠هـ مراجعة الشيخ عبد الحليم بسيونى ـ طبعة دار الكتب العملية بيروت بدون تاريخ .

(٦١) الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ـ ص ١٠٧ د. عبد المنعم الحفنى دار المسيرة / بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

(٦٢) الإخوان المسلمون مأساة الماضى ومشكلة المستقبل ـ ص ٢١ ـ صلاح عيسى . مقدمة تصدرت كتاب الإخوان المسلمون ـ د. ريتشارد ميتشيل ترجمة عبد السلام رضوان ـ مدبولى ـ الطبعة الأولى مايو ١٩٧٧ م .

(٦٣) الإخوان المسلمون والتنظيم السرى ص ٢٥ ـ د. عبد العظيم رمضان ـ روزا اليوسف ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ م .

(٦٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد ص ١٦١ ـ مرجع سابق ذكره

(٦٥) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٦٦) الإخوان المسلمون د. ريتشارد ميتشيل ص ٣٥ مرجع سابق .

(٦٧) مذكرات الدعوة والداعية للشيخ حسن البنا ص ١١٨ و ص ٢١٢ نقلاً عن كتاب ريتشارد ميتشيل السابق ذكره ص ٤٤ .

(٦٨) الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية ـ إبراهيم زهمول ـ طبعة سويسرا دون تاريخ نقلاً عن مقال منشور بالعدد ٣١ السنة الثانية من مجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية الخميس ٢٨ شعبان ١٣٣٥ هـ / ١٦ ديسمبر ١٩٣٤ م .

(٦٩) المرجع السابق (= الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية) الصفحة المقابلة لصفحة ١٩ وتحتوى على صورة فوتوغرافية لتلاميذ أحد فصول إحدى مدارس الجمعة يقومون بأداء بعض التمارين الرياضية بإرشاد أحد المدرسين .

(٧٠) حسن البنا : مواقف فى الدعوة والتربية ـ ص ٩١ـ تأليف

عباس السيسى ـ دار الدعوة للطباعة والنشر ـ الطبعة الأولى / ربيع ثان ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

(٧١) الإسلام والداعية : مقالات / بيانات / نشرات / رسائل / مذاعات للإمام المرشد حسن الهضيبى جمعها وقدم لها أسعد سيد أحمد ـ دار الأنصار ـ الطبعة الأولى رمضان ١٣٧٩ هـ / ١٩٧٧ م .

(٧٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٧٣) المرجع السابق ص ١٩١ .

(٧٤) المرجع ذاته ص ١٩٢ .

(٧٥) التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى : الأصالة والمعاصرة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ـ ص ٤٠. مداخلة د. محمد عابد الجابرى بعنوان إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصرة : صراع طبقى أم مشكل ثقافى ؟ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان حزيران / يونيو ١٩٨٧ م ـ الطبعة الثانية .

(٧٦) قال الناس .. ولم أقل فى حكم عبد الناصر ـ عمر التلمسانى ص ١١ ، ١٢ ـ دار الأنصار ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٠ هـ / فبراير ١٩٨٠ م .

(٧٧) سورة الحجر الآية التاسعة .

ملاحظات أولية حول بعض مقولات الاقتصاد الإسلامى

د . محمود عبد الفضيل

يقول السيد محمد باقر الصدر فى مؤلفه الهام " **اقتصادنا** " :

" لا يمكن أن نتصور مجتمعا دون مذهب اقتصادى، لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها ، لابد له من طريقة يتفق عليها فى تنظيم هذه العمليـــات الاقتصاديـــة ، وهذه الطريقـة هى التى تحدد موقفه المذهبى من الحياة الاقتصادية "(١).

ومن ناحية أخرى ، يرى المفكر الإسلامى الجزائرى الكبير **مالك بن نبى** أنه : إذا ماعدنا لموقف نخبتنا المثقفة فى **المجال الاقتصادى** ، نرى أن هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين **ليبرالية آدم سميث ومادية ماركس** ، كأننا ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التى يقدمها هذا أو ذاك ، دون وقوف وعبره عند أسباب فشل أو نصف النجاح لخطط التنمية التى طبقتها على أساس الليبرالية أو المادية فى العالم الثالث ما عدا الصين ، بعد الحرب العالمية الثانية "(٢) .

إن هذه الرغبة العارمة لتأسيس مبادئ وأسس لنظام اقتصادى إسلامى يتجاوز مجرد موقف الاختيار بيـــــــن " الليبرالية الاقتصادية " و " الاشتراكية الماركسية " ، تمثل خطا فكريا ثابتا فى الكتابات الحديثة حول " الاقتصاد الإسلامى " ، بالرغم من تواجد بعض المحاولات التى حاولت التوفيق بين " الإسلام والرأسمالية " تحت عناوين مختلفة مثل " **الاستثمار بـلا ربـا** " (٣) ، وبينما انصرف نفر قليل لمحاولة **التوفيق بين الإسلام والاشتراكية**(٤). ولكن مالك بن نبى يرى بفكره الثاقب ، أن معظم الاقتصاديين الإسلاميين : " وكأنهم بعد أن اختاروا ضمنا **المبدأ الليبرالى** ، يريدون وضع المسحة الإسلامية عليه " (٥) . وهنا يتمثل المأزق الفكرى الذى انساق إليه فريق كبير من المتحمسين والداعين لمقولات الاقتصاد الإسلامى " الحديث " .

ويتمثل **المأزق الفكرى الثانى فى** ، " أن العودة المستمرة إلى الماضى بقصد طرحه طرحاً عقلانيا علميا ، يضعه فى موضعه السليم ، ويفسر الصدمة التى حدثت نتيجة التقائه برأسمالية الغرب العدوانية "(٦) ، لم تكن على رأس جدول الأعمال الفكرى لليسار المصرى (والعربى عموما) ، مع استثناءات قليلة هنا وهناك .. رغم أهمية الموضوع ، وطبيعة العلاقة الحميمة بين **الثورة والتراث** .

وإذا كان جوهر الفكر الاقتصادى الرأسمالى يقوم على

* د. محمود عبد الفضيل : أستاذ الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة .

فكرة " المنفعة " (utility) ،وأن جوهر **الفكر الاقتصادى الاشتراكى** يقوم على فكرة " الحاجـــات " (needs) ، فإن روح الإسلام ومبادئه هى فى حقيقة الأمر أقرب لمبادئ ومفاهيم الفكر الاشتراكى فى عمومياته ، عنها بالنسبة لمبادئ الفكر الاقتصادى الرأسمالى . إذ يقول مالك بن نبى حول إقحام الرجل المسلم فى النشـاط الاقتصادى : " من البديهى أن عملية إقحامه تتطلب أن نعطيه أولا لقمـة الخبز ، قبل أن نسلمه الفـــأس والمعول "(٧) ، على عكس مايقول به الفكر الاقتصادى الرأسمالى . ومن هذا المنظور ، أيد مالك بن نبى **مشروع الإصلاح الزراعى فى مصر** ، باعتباره مشروعا يهدف إلى تحويل أوضاع الفلاح والاقتصاد المصرى ، وأنه كان بمثابة الخطوة الأولـى على طريق التصنيع(٨) .

ثلاثية : الإنتاج ـ التوزيع ـ التبادل

هناك ثلاث حلقات أساسية (أو لحظات بالمعنـى الفلسفى) للعملية الاقتصادية هى :

(أ) **الإنتاج** ، أى توليد القيم المضافة فى مجالات النشاط الاقتصادى المختلفة .

(ب) **التوزيع** ، أى توزيع الناتج بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة ، وفقا لعلاقات الإنتاج السائدة .

(جـ) **التبادل** ، حيث يتم تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين .

فمنذ أن انفصمت **العلاقة بين الإنتـاج والاستهلاك** ، وأصبحت السلع والخدمات محلاً للتبادل .. نشأ ماسمى " اغتراب العمل " (alie`nation du Tra-vail) فى عمليات الإنتاج والتبادل . وبهذا الصدد ، نجد أن **مالك بن نبى** يشاطر ماركس الرأى حول " اغتراب العمل " ، وذلك " بقدر ما يتفق مع التحليل الذى قدمناه عن الأزمة التى اغترب فيها الإنتاج عندما نشأ **اقتصاد التبادل** " (٩) .

ومن هنا تجئ الأهمية الكبرى للعلاقة المثلثة فى التحليل الاقتصادى بين ، الإنتاج ـ الاستهلاك ـ التراكم (إعادة الإنتاج الموسع) .إذ تلك العلاقة هى فى الأساس علاقة اجتماعية ـ اقتصادية ، تختلف باختلاف أشكال التنظيم الاجتماعى للاقتصاد القومى ، وليس مجرد **علاقة أخلاقية ـ اقتصادية** ، على نحو مـــا ذهـــب مالك بـن نبى (١٠) .

وبصفة عامة ، هناك تركيز شديد على الاعتبارات **الأخلاقية** فى بنية الفكر الاقتصادى الإسلامى " الحديث " . ومن هذا المنطلق هناك تأكيد مستمر على أن الاقتصاد الإسلامى " يعتبر **قواعد التوزيع التى جاء بها ثابتة وصالحة فى كل زمان ومكان** ، لا يختلف فى ذلك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار ، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل اليدوى "(١١) .

وهكذا فإن " الاقتصاد الإسلامى " يقدم **نظامه للتوزيع** بوصفه نظاما اجتماعيا صالحا للأمة فى كــل مراحـل إنتاجها (١٢) ، أى أن علاقات التوزيع ليست مرهونة ومرتبطة بشكل ونمط معين من أنماط الإنتاج على نحو ما تذهب إليه المادية التاريخية .

ووفقا للسيد محمد باقر الصدر ، فإن **جهاز التوزيع** فى الاقتصاد الإسلامى يتكون من أداتين رئيسيتين ، هما : العمل والحاجة (١٣) . إذ أن " **العمل** فى نظر الإسلام سبب للملكية العامل لنتيجة عمله ، وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل ، تعبير عن ميل طبيعى فى الإنسان إلى تملك نتائج عملـه . ومرد هذه الميل إلى شعور كل فرد بالسيطرة على عمله ، فإن هذا الشعور يوحى طبيعيا بالميل إلى السيطرة على نتائج العمـــل ومكاسبه " (١٤)

ولعل هذه الرؤية توائم وتناظر الإنتاج السلعى الصغيـــر " ذى الطبيعة الحرفية " ، حيث يمتلك الحرفى ناتج عمله ويتصرف فيه مباشرة ، وحيث هناك شعور لدى الفـــرد (الحرفى) بالسيطرة على ظروف عمله (the labour process) ، وكذا على نتائج عمله ومكاسبه . ولكن فى ظل التقسيم المعقد والمطرد للعمل فى المجتمعات الحديثة ، وفى ظل الأشكال المختلفة " للعمل الأجير " (wage - la-bour) ، يصبح من الصعب تصور كيف يتملك العامل نتائج عمله وكيف يسيطر على نتائج العمل ومكاسبه . وهكذا يتضح أن هذه المقولة حول علاقات التوزيع إنما هى مرتبطة بشكل معين من أشكال الإنتاج الحرفى والإنتاج السلعى الصغير ، ولا تطابق الواقع خارج هذا الشكل الإنتاجى .

ويرتبط بذلك القول بأن " الثروات التى يدخل العمل البشرى فى حسابها هى المجال المحدد فى الإسلام للملكية الخاصة ، أى النطاق الذى سمح الإسلام بظهور الملكية الخاصة فيه ، **لأن العمل أساس الملكية** . ومادامت تلك الأموال ممتزجة بالعمل البشرى ، فللعامل أن يتملكها ،

ويستعمل حقوق التملك من استمتاع وإيجار وغيرهما " (١٥) .

وتنطبق نفس ملاحظتنا السابقة على ارتباط تلك الرؤية للملكية الخاصة " للأموال الممتزجة بالعمل البشري " في إطار أشكال الإنتاج الحرفي والاقتصاد الفلاحي القائم على الملكيات الصغيرة (أي أشكال الاقتصاد الانتقالي " ما بعد الإقطاع " و " ماقبل الرأسمالية ") .

والأداة الأخرى التي تساهم في إرساء قواعد التوزيع في ظل الاقتصاد الإسلامي ، هي " الحاجة " . والحاجة تدعو ـ وفقا لمبادئ الكفالة والتضامن ـ إلى أن تحصل الفئات العاجزة وغير القادرة على العمل على نصيب من التوزيع يضمن حياتها كاملة على أساس حاجتها(١٦) . أما الفئات التي تعتمد في كسب نصيبها من التوزيع على العمل ، بوصفه أساسا للملكية وأداة رئيسية للتوزيع ، " فيحصل كل فرد من هذه الفئة على حظه من التوزيع وفقا لإمكاناته الخاصة ، وإن زاد ذلك على حاجاته ، مادام يستخدم إمكاناته في الحدود التي يضعها الاقتصاد الإسلامي للنشاطات الاقتصادية للأفراد " (١٧) .

ويأتي بعد العمل والحاجة ، دور الملكية الخاصة بوصفها أداة ثانوية للتوزيع(١٨) . " فباعتراف الإسلام بالربح التجاري أصبحت الملكية نفسها أداة لتنمية المال ، عن طريق الاتجار وفقا للشروط والحدود الشرعية ، وبالتالي أداة ثانوية للتوزيع ، محدودة بحدود من القيم المعنوية والمصالح الاجتماعية التي يتبناها الإسلام " (١٩) . ويلاحظ هنا التركيز على النشاطات التجارية بصفة خاصة في مجال توليد " الربح التجاري " ، دون مناقشة للأشكال الأخرى " للربح " المتولدة في إطار الأنشطة الصناعية والخدمية التي هي عصب الاقتصاد الحديث ، وحدود " الحلال " و " الحرام " في هذا المجال . وذلك طالما أصبحت الأرباح والملكيات أداة توزيعية هي الأخرى لتنمية المال والثروات . فليس كل الناس شركاء في عقود مضاربة ومرابحة ومزارعة ، وإنما هناك قطاع عريض من الأجراء وأرباب العمل .. حيث " الأجر الخالص " و " والربح الخالص " .

على أية حال ، فإن العلامة محمد باقر الصدر ـ صاحب المؤلف الهام عن الاقتصاد الإسلامي ـ يعلن بتواضع أن : " علم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية ، إلا إذا جُسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع ، بجذوره ومعالمه وتفاصيله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة "(٢٠) . وهنا يكمن التحدي والاختبار الرئيسي لمقولات الاقتصاد الإسلامي .

حول مقولة الربا والواقع والاقتصادي المعاصر.

تحتل " مقولة الربا " موقعا مركزيا في بنية الفكر الاقتصادي الإسلامي ، إذ تكاد تستنفد معظم الجهد الفكري للمدافعين والمناصرين لمقولات الاقتصاد الإسلامي ، حيث تجرى **المطابقة الكاملة** بين " الربا " و " الفائدة " بلغة المصارف الحديثة .. فتصبح " الفوائد المصرفية " فوائد ربوية بالضرورة وعلى سبيل القياس . ويتفرع عن ذلك الحديث عن الأسلوب الأمثل لتجميع المدخرات وتوظيفها في المجتمع الذي يسعى إلى تطبيق أصول الاسلام ومبادئه في المجال الاقتصادي .

بيد أن نظام " الربا " في التعامل هو نظام قديم قدم الحياة ونشأة المعاملات الاقتصادية ، سواء أكانت **نقدا** أم **عينا** . وبهذا الصدد ، يشير **أرسطوطاليس** في مؤلفه **السياسة** إلى أن : " الفائدة هي نقد تولد عن نقد لا عن عمل . وهذا من بين ضروب الكسب كلها ، هو الكسب المضاد للطبع " (٢١) .

والربا يمكن أن يؤخذ على كل شئ يمكن أن يتعامل به ، فيمكن أن يؤخذ في **الأصول النقدية** كالذهب والفضة ، كما يمكن أن يؤخذ **فيما تنبته الأرض** كالقمح والتمر والشعير ، وكذا **في الحيوان** .

والعلة في تحريم الربا في الإسلام هو توخي **العدل في المعاملات** ، لما كان يحتويه " الربا " من الغبن الكثير . ويلاحظ أن القرآن الكريم تناول حديث الربا في أربعة مواضع ، كان أولها **وحياً مكياً** والثلاثة الباقية آيات مدنية (٢٢) . ففي الآية المكية يقول الله تعالى : " وما آتيتم من ربا يربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون " (سورة الروم : ٣٩) . أما الموضع الثاني ، فكان درساً وعبرة قصها القرآن في سيرة اليهود : " وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليما " (سورة النساء : ١٦١) .

ثم تجئ الآية الثالثة تنهى عن الربا الفاحش ، بقوله تعالى :

" لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون " (سورة آل عمران : ١٣٠) . وأخيرا وردت الحلقة الرابعة التى ختم بها التشريع القرآنى كله فى الربا ، حين قال سبحانه وتعالى رداً على العرب الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا) ، " وأحل الله البيع وحرم الربا " (سورة البقرة : ٢٧٥) . وأمر بترك التعامل به بقوله : " ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين " . وهدد كل من لم يمتثل لذلك ، فقال : " فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله " . وفتح الباب للذين يتركونه : " فإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولاتظلمون " (٢٣) .

وهكذا يتضح أن العدل وعدم الظلم هو القاعدة فى المعاملة الحلال فى الإسلام ، وهذا هو روح النص القرآنى ، وينصرف إلى هؤلاء الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويستغلون حاجتهم وضعفهم . وكان " ربا الجاهلية " يتخذ صورة " التضعيف " ،إذ يكون للرجل فضل دين .. فيأتيه إذا حل الأجل ، فيقول له : " تقضينى أو تزيدنى " . فالربا هنا هو مقدار الزيادة على الدين نظير مد المدة وتأخير وقت السداد .. يدفعها المدين للدائن (إعادة جدولة الدين بالمعنى المعاصر) . " ويمكن أن تستمر هذه العملية لاستمرار عجز المدين .. وكل سنة فيها زيادة عن سابقتها وعن الأصل .. حتى يتضاعف الدين ، ويستغرق ما يملكه المدين ، فينزع ملكه لمصلحة الدائن " (٢٤) .

وقد جمع إبن القيم الصور والأشكال المتعددة لربا الجاهلية فى قوله " ربا النسيئة " ، أى الزيادة الناشئة عن تأخير وقت السداد . وهو الربا الذى حرمه القرآن ، إذ يقول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " .

تحديد منطقة الربا

نزل القرآن يقول " لا تأكلوا الربا " ، و " حرم الربا " ، و " ذروا مابقى من الربا " ، ومعنى ذلك أن الربا كان مفهوما باسمه ويتداول العمل به حينذاك . ولذلك اكتفت الآيات بذكره ، دون أى تعريف أو تفصيل له (٢٥) . ونظراً لأن آية تحريم الربا كانت آخر مانزل من القرآن (قبيل وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بتسع ليال) ، فقد انقسم الفقهاء إلى فريقين بخصوص تحديد منطقة الربا والريبة . فهناك فريق من الفقهاء (على رأسهم إبن عباس وابن مسعود وإبن عمر وعبد الله بن الزبير وأسامه بن زيد) ، يرى أن الربا لا يكون إلا فى النسيئة ، كذلك مال بعض الفقهاء المحدثين إلى حصر الربا المحرم فى ربا الديون على نحو ما ذهب إليه الفقيه الراحل الدكتور / عبد الرازق السنهورى فى كتابه " مصادر الحق فى الفقه الإسلامى " ، وهو ما يسمى الربا الجلى .

وفى المقابل نجد أن بعض الفقهاء والمجتهدين ذهب إلى ضرورة التفرقة بين أنواع القروض عند تحديد دائرة " الربا المحرم " ، ففى مؤتمر الفقه الإسلامى فى باريس أعلن الدكتور معروف الدواليبى (المفكر الإسلامى السورى) أن الربا المحرم ما كان نتيجة قرض استهلاكى (أى ما يصرف فى شؤون المعاش) ، أما إذا كان نتيجة قرض إنتاجى (ينفق فى أوجه الاستثمارات المختلفة كالتجارة والصناعة) فهو مباح .(٢٦) وعلل الدكتور معروف الدواليبى هذا التخريج بضرورات المصلحة العامة لانتعاش الحركة الاقتصادية ، وأن العلة فى تحريم الربا إنما كانت لمنع استغلال حاجة الضعيف ، أما اليوم فالمقرض أو صغار المدخرين - أى الضعفاء - هم المقرضون للأقوياء (٢٧) .

بيد أن تطور المعاملات الاقتصادية أدى إلى توسيع دائرة الربا ، لكى لا تقف عند حدود " عمليات الإقراض الربوى " - على النحو السالف شرحه - إذ أشار الرسول الكريم إلى " الربا " الذى يتولد من خلال عمليات البيع والتبادل السلعى ، وهو ما اصطلح على تسميته " ربا الفضل " . فربا الفضل ، المتصور هنا ، هو مثلا : " أن تبيع درهمين من الذهب بثلاثة منه ، يعنى أن يكون هناك تفاوت فى الصنف الواحد وزناً أو كيلاً : مثل كيلة من القمح بكيلة وربع مثلا . وفى هذا جاء حديث " فمن زاد أو استزاد فقد أربى " . (٢٨) وهكذا فإن ربا الفضل ينشأ فى حالة " عدم التقايض " عند العقد ، كأن يبيع ذهبا موجوداً بذهب مثله يسدده بعد مده .. على نحو ما يحدث فى بورصات العقود الآجلة (futures markets) فى أيامنا هذه .

وكان الإقطاعيون - عبر العصور - يمارسون ويأكلون " ربا الفضل " بشكل منتظم ، فحين كان الفلاح يحتاج إلى تقاوى لأرضه وقوت لأسرته ، كان يحصل عليها من السيد الإقطاعى .. ثم يقوم برد الصاع صاعين أو ثلاثا عينا ، ودون توسيط النقود ، وهو مايسمى أحيانا " الربع الإقطاعى العينى " .

وينتفى " ربا الفضل " فى مجال التبادل السلعى عندما تكون العقود فورية (يد بيد) ، والأسعار " عادلة " (just prices) لا تحمل شبهة الظلم أو الغبن للبائع أو المشترى فى ظل ماتواضع علماء الاقتصاد بالأسواق التنافسية (competitive markets) حيث تتوافر المعلومات اللازمة للمشترى حتى لا يقع فريسة جهالة أو تغرير من جانب البائع (فلا جهالة ولا تظالم) . ولكن التركيب " شبه الاحتكارى " للأسواق الحديثة ، والدور المبالغ فيه الذى تلعبه العلامات التجارية فى التمييز المصطنع بين السلع والمنتجات ، يجعل المشترى طرفا ضعيفا ومسحوقا فى عالم التبادل السلعى الحديث الذى ينطوى على ممارسات تقترب بشدة من فحــوى " ربا الفضل " . ومما يؤيد ذلك أن هناك صورة احتسبها الرسول صلى الله عليه وسلم من صور التعامل الربوى ، وهى ماسمى " غبن المسترسل ربــا " ، " والمسترسل هو الذى يدخل السوق ولا يعرف قيمة ما يشترى أو يبيع ، فيقــع فى يد من لا يرحم " (٢٩) .

وإذا كان الاجتهاد فى صدر الإسلام قد وسع دائرة الربا لتشمل " ربا الفضل " و " غبن المسترسل ربا " فى مجال التبادل التجارى والسلعى ، بالإضافة إلى " ربا النسيئة " الذى يتولد فى مجال الإقراض الربوى ، فإن الاجتهاد لم يواكب ظروف المجتمع الصناعى الحديث حيث يتولد الاستغلال فى مجال الإنتاج ، ومن خلال عمليات بيع قوة العمل لرب العمل مقابل أجر يقل بكثير عن ناتج العمل . وهو ما يسميه الماركسيون " فائض القيمة " ويمكن اعتبار هـــذا " الفائض " (surplu svalue) نوعا من " ربا الفضل " فى مجال بيع قوة العمل لرب العمل الصناعى ، إذ أن ذلك يتسق مع التعريف العام لمقولة الربا بـأن " الربا " هو : " فضل مال بغير عوض فى مبادلة مال بمال " (٣٠) . فالأمر هنا هو : " فضل قيمة عمل بغير عوض " .

الحيلة فى تعاطى الربا .

فى الوقت الذى حدث فيه تشدد فى مجال إدانة " صيغة المداينة " ـ أى إقراض المستثمر وتجميع المدخرات نظيـــر " فائدة مصرفية " ثابتة ـ فى مجال المعاملات المصرفية ، تم غض النظر فى كثير من التحليلات الإسلامية المعاصرة عن استخـــدام " الحيلة " فى تعاطى الربا . وقد حرم إبن القيم الحيلة فى الربا ـ " فقد حرم احتيال المرابين المتظاهرين بالدين والذين يراءون بالابتعاد عن الربا فى بيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مائة درهم بإنشاء عقد بيعها مع المشترى المضطر بثلاثمائة درهم . وحقيقة هذا الفرق إن هو إلا الربا بعينه ، وإنما يجعلونه عن طريق البيع ، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التى حظرها عليهم الدين " (٣١) .

وإذا ما تأملنا حولنا فى العديد من ممارسات " شركات توظيف الأموال " (المسماة بالإسلامية) ، نجد أنها قد لجأت فى عديد من الأحوال إلى أسلوب " الحيلة " فى تعاطى الربا وأكل أموال الناس بالباطل . فممارسات شركات الريان فى مجال الاتجار باللحوم ، وممارسات شركات السعد فى مجال الاتجار بالسيارات الحديثة والمستعملة تنطوى على " ربا الفضل " بالمعنى الدقيق للكلمة . فالعبرة إذن هى ليست " بالربا الجلى " الظاهر للعيان (مثل " ربا النسيئة) فى عالم الجاهلية وعالم الإقطاع ، بل العبرة فى عالم اليوم هى " بالربا الخفــى " أو " المتستر " (أخذ " فضل مال " بغير عوض) فى مجال المعاملات التجارية واستغلال أرباب الأعمال للعمال فى فروع النشاط الاقتصادى المختلفة .

" فوائد القروض " والمصلحة العمومية .

نسب إلى المجتهد الإسلامى الكبير جمال الدين الأفغانى وإلى بعض متأخرى فقهاء الحنفية ، بأنه يمكن فى بعض الأحوال أخذ فائدة بسبب القروض رعايـــة " للمصلحة العمومية " ، مع كون فرض هذه الشريعة فيه نفع عظيم للهيئـــة الاجتماعية البشرية (٣٢) .

وضمن هذا الإطار ، يمكن للسلطات النقدية أو الحاكم فــرض " فائدة قليلة " على القروض بحيث لا تكـــون " أضعافا مضاعفة " على حد التعبير الإسلامى ، ويلاحظ بهذا الصدد أن الذين وضعوا القانون المدنى الجديد ـ فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية ـ قالوا قد أخذنا بالآية القائلة : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " (٣٣) .

ويتفق العالم الإسلامى الجليل جمال الدين الأفغانى مع هذا الرأى لمواكبة روح العصر ، فقد نسب إليه أنه قال : " وحرم الربا بنكتة فى منتهى الحكمة ، وهى ألا يؤكل الربا أضعافا مضاعفة وهو ما وقع عليه التحريم ، ولكى يكون

للإمام مخرج ، إذا اقتضت المصلحة التسامح للحكم بجواز الربا المعقول الذى لا يثقل كاهل المدين ، ولا يتجاوز فى برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافـــــا مضاعفة " (٣٤) .

ويرى فضيلة الدكتور عبد المنعم النمر أن من القواعد الشرعيـة : " أن المفسدة إذا عارضتـها مصلحـة راجحة ، غلبنا جانب المصلحة على المفسدة .. وعلى هذا تصبح المعاملة جائزة نزولا على حكم الحاجة ، وعلى قاعـدة المصلـحة الراجحة " (٣٥)

ويرى الدكتور جمال الدين محمود (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية) ، أن العبرة هى بالمعانى وليس بالمبانى ، " فإن ما يودع لدى المصرف ليس قرضا للمصرف فى حقيقته ، بل استجابة لدعوة المصرف لتجميع الأموال .. وما يقوم به المصرف ليس استقراضا فى حقيقته ، بل هو تجميع للمدخرات عن طريق دعوة عامة للناس وتحتاج لحوافز أو جوائز لدفع الناس للاستجابة إليها ـ أما استثمار تلك الأموال بعد ذلك بطرق مختلفة ومشروعات متعددة ، فينبغى النظر إليه من حيث شرعيتها على استقلال " (٣٦) .

وفى ضوء هذا التخريج ، يرى الدكتور جمال الدين محمود : " أن المصارف الآن ـ لا سيما فى مصر ـ لا تخرج عن ولاية الدولة وسلطانها والخضوع لأحكامها ، سواء أكانت مملوكة ملكية كاملة للدولة أو غير ذلك من صور المشاركة والإشراف ، وينبغى أن يكون لذلك أثره فى الحكم على بعض معاملاتها باعتبارها تعاملاً بين الفرد والدولة . ومن ناحية أخرى ، فإن المودع لماله فى المصرف لايتصور أن يظلم المصرف أو يستغله حين يتقاضى الفائدة المصرفية ، بل العكس هو الجائز وقوعه " (٣٧) .

ويرى المفكر الإسلامى جمال الدين عطية (رئيس تحرير مجلة " المسلم المعاصر ") ، أن السمة الغالبة فى سياسة البنوك الإسلامية هى فى أخذ أسعار الفائدة السارية (لدى المصارف العادية) بعين الاعتبار عند تحديد أسعارها فى مجال " عقود المرابحة " (٣٨) .كذلك فإن العديد مما يسمى " العقود الفقهية " مثل عقود المرابحة والمشاركة والمضاربة ـ المفضلة من وجهة نظر الفكر الاقتصادى الإسلامى ـ هى مجرد تعديـل مسميات الأنظمة والعقود السائدة لدى البنوك الرأسمالية ، إذ تتم تلك العقود والمعاملات ـ وبغض النظر عن المسميات ـ " فى ظل النظام القائم على أسس وعلاقات اقتصادية رأسمالية تابعة للنظام الرأسمالى العالمى " (٣٩) .

ملاحظات ختامية حول المنهج

لعل أزمة الفكر الاقتصادى الإسلامى " الحديث " تكمن فى ضعف جانب الاجتهاد فى ضوء التطور السريع لوقائع الحياة الاقتصادية وتعقد أنواع وصنوف المعاملات الاقتصادية والمالية الحديثة . إذ يظل المنهج السائد فى التحليل هو منهج القياس والمشابهة ، والاعتماد المفرط على روايات الأحاديث مما يشل الاجتهاد والتجديد ويجعل الفكر الاقتصادى الإسلامى الحديث ـ فى معظمه ـ حبيس منهج التقليد .

ونظراً لعدم جمع السنة وتدوينها ، وقع بين العلماء خلاف كبير فى تحديد شروط جواز وبطلان المعاملات الاقتصادية المعاصرة قياساً على الأخذ بروايات الأحاديث فى صدر الإسلام . ولعل الأزمة هنا تعود إلى عدم حصر السنة وتدوينها ، ومعرفة المتقدم منها والمتأخر ... وبالتالى تبيان الناسخ والمنسوخ ، فى ضوء تطور وقائع الحياة الاقتصادية ، وتطور قوى الإنتاج وعلاقاته .

ويرى البعض أن السبب فى عدم تدوين السنة هو عمر بن الخطاب ، وذلك لأن الصحابة استأذنوه فى تدوين السنة فى ذلك الزمان فمنعهم من ذلك . وقال : " لا أكتب مع القـــرآن غيره " (٤٠) ولعل هناك حكمة وراء ذلك ، وهى محاولة درء شبهة أن الفقهاء والصحابة الأقدمين لم يتركوا للمتأخرين مجالاً للاجتهاد بعدهم ، وأن صور المعاملات قد تحددت على النحو الذى ورد فى كتب الفقه القديم ... فلا مجـال للاجتهاد والتجديد (٤١) . إذ يرى مالك بن نبى : " أن من العوامل التى عطلت نمو الفكر الاقتصادى فى العالم الإسلامى ، ما نراه من طرف بعض علماء الدين من تشدد فى الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادى ، بحيث يجمده أحيانا هذا الاعتراض منـــذ المنطلق " (٤٢) .

ويرى الدكتور جمال الدين عطية أنه : " إذا دخلنا باب الأنشطة التى تستحدث فى مجالات العمل المصرفى والمالى كل اليوم ، فسنجد المنهج (منهج التقليد) أشد انغلاقا عند تقييمها أو استحداث البديل عنها . فما أسهل أن يقال : هذا حرام أو هذا فيه شبهة ، وما أصعب أن

لجد البديل الذى تسير به عجلة العمل ولا تتوقف " (٤٣) .

وهنا يكمن مأزق منهج ومقولات الفكر الاقتصادى الإسلامى الحديث ، الذى يقع أسير نظرة " لا تاريخية " (a historical) فى ظل أحوال ووقائع اقتصادية جديدة ومتجددة ، يمتنع فيها القياس والمشابهة ... وتقتضى الأخذ بروح الإسلام وتغليب " المصلحة الراجحة " لعموم المسلمين . فالاجتهاد - على حد قول مالك بن نبى - هو بمثابة : " تمرين للفكر الإسلامى على حرية التصرف أمام معضلات الاقتصاد " (٤٤) . فما شرع لنا من دين إنما لتحيا به الضمائر و لتستنير به البصائر .

الهوامش :

(١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا : دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام فى أسسها الفكرية وتفاصيلها (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٠) - الطبعة الثالثة عشر - ص٢٩ .

(٢) مالك بن نبى ، المسلم فى عالم الاقتصاد (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٤) راجع : د. مصطفى السباعى ، اشتراكية الإسلام (القاهرة : دار مطابع الشعب ، ١٩٦٢).

(٥) مالك بن نبى ، المسلم فى عالم الاقتصاد ، ص ١١

(٦) راجع : د. فوزى منصور ، " الفكر الثورى العربى : أزمة الموضوع - أزمة الذات " , مجلة أدب ونقد ، (عدد ديسمبر ١٩٨٨ - يناير ١٩٨٩) ص ٩٣ .

(٧) مالك بن نبى ، المسلم فى عالم الاقتصاد ، ص ٢٨

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(١١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٦٧٧ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦٠ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٣ .

(١٧) المصد نفسه ، .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣٤ .

(٢١) راجع : مصطفى عبد الله الهمشرى ، الأعمال المصرفية والإسلام (القاهرة : مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٣) ، ص ٣٠ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٢٣) راجع : الدكتور عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع ، ولكن ما هو الربا ؟ " مجلة " الهلال " ، عدد مايو ١٩٨٧ ، ص ٣٥ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٢٥) المصدر نفسه ، .

(٢٦) راجع : الهمشرى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٨)د. عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٣٨ .

(٢٩) الهمشرى ، ص ٥٠ .

(٣٠) راجع : د. جمال الدين محمود " مشكلة الربا والواقع الاقتصادى الجديد " ، الأهرام ، ١٩٨٩/٧/١٣ .

(٣١) الهمشرى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ .

(٣٢) راجع : الهمشرى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٤ .

(٣٣) المصدر نفسه .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(٣٥) د. عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٤١ .

(٣٦) د. جمال الدين محمود ، " مشكلة الربا والواقع الاقتصادى الجديد " ، ص ٧ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) راجع : د. جمال الدين عطية ، البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم (قطر : الدوحة ، ١٩٨٦) ، ص ٩٧

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

(٤٠) راجع : الهمشرى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٤١) راجع بهذا الخصوص : القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكانى .

(٤٢) مالك بن نبى : ، المسلم فى عالم الاقتصاد (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٥٤ .

(٤٣) د. جمال الدين عطية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

(٤٤) مالك بن نبى ، المسلم فى عالم الاقتصاد ، ص ١٣٠ .



نظرة مجملة فى اقتصاديات الإسلام

هادى العلوى

ينفرد الإســلام عن سائر الحركات الدينية الكبرى بالارتباط المباشـر لدعوته الدينية . بالتمكن فى دولة . فقد بدا واضحاً منذ الطور المكى للدعوة أن نبوة محمد تتضمن سلطـة سياسية تجعل منه مؤسس كيان سياســى من طراز موسى لا مجرد داعية من طراز المسيح أو بوذا . وسيرة محمد لا تنتمى إلى السير الدينية الخالصة فهى تاريخ لحركة سياسية وجهت لإقامة مجتمع ودولـة . وكان لهذا المجتمع ايديولوجيا هـى الديـن الإسلامى ، وقانون هو الشريعـة الإسلامية . ومع أن الإسلام نشأ فـى وسـط عديم السوابـق التشريعيــة فإن أفق مؤسسه المفتوح على مشروع يتجاوز تخوم المنشأ ، جعله يتدامج فى تراث المنطقة التى مارست نمو حضارى متعاقب ** منذ فجر التاريخ فى مصر والهلال الخصيب ، بينما كان يعلن عن نفسه كامتداد للتقاليد اليهمسيحية بما تتضمن فى شطرها الموسوى من تجارب رائدة فى التشريع . وتضم الشريعة الإسلامية جملة القوانين المنظمة للمجتمع الإسلامى فى مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وتتمثل فيها خلاصة الأوضاع التشريعية للساميين القدماء مع تأثيرات لم يتعين مداها بعد للقوانين الفارسيـة والرومانية ، متكاملاً هذا كله مع الجديد من المبادىء التى اقتضتها طبيعة المرحلة وحاجات المجتمع ، والتى تعكس من جانبها الآفاق التشريعية الخاصة بمؤسس الإسلام وأصحابه وفقهائه فيما بعد .

وتحتوى مصادر الفقه الإسلامى على أبواب مكرسة للاقتصاد تحت عناوين التجارة أو المكاسب أو البيوع ، وتشغل هذه الأبواب حيز يكافىء المخصص للعبادات الثلاثة أى الصلاة والحج والصوم ويزيد عليه إذا أضيفت إليها أبواب الزكاة التى تصنف مع العبادات وهى فى الحقيقة موضوع اقتصادى بحت . ويعالج فقه الاقتصاد : مواد الاتجار وعقود البيع والقروض والصرف والرهن والتفليس والحجر والضمان والشركة والمضاربة والمزارعة والودائع والإجارة والحوالة وغيرها من أحكام كالوقف والهبات والوصايا والمواريث والعشر والخراج والعارية ...

يقوم الاقتصاد الإسلامى على النشاط الفردى ، لكن شكل الملكية فيما يخص وسائل الإنتاج متعدد . فهناك ملكية خاصة يستند إليها مجمل الاقتصاد المدينى وتشمل ملكية العقارات وعروض التجارة (البضائع) والمشاغل والموجودات النقدية سواء منها أموال التجار أم المقتنيات الشخصية لسائر الأفراد ووسائط النقل . وإلى جانبها ملكية دولة تشمل فى الريف بعض القيعان التى عرفت فى صدر الإسلام بالصوافى وسميت فى غضون العصر العباسى أراضى

* هادى العلوى : مفكر وباحث ـ عراقى .

** يرجى مراجعة القارئ للملاحظات اللغوية فى آخر المقال .

السلطان وفى العصر العثمانى الأراضى الأميرية أما فى المدن فعقارات ومشاغل وأحياناً وسائط نقل . وهناك صنف ثالث من الملكية يتمثل فى القيعان الخراجية ، وهى القيعان التى تملك الدولة رقبتها دون أن تكون " ملك صرف " لها وإنما تقطعها لأشخاص يستغلونها ويؤدون عنها الخراج ، وتدير الدولة قيعان الصوافى مباشرة وتدفعها لمن يستثمرها بالإيجار ولا يجوز التصرف فيها إلا فى حدود عقد الإيجار . أما الخراجية فتستثمر بالإقطاع الذى يترتب عليه حق الانتفاع بها ضمن دائرة تصرفات أوسع يقيدها فقط حق الدولة فى استرجاعها من المستثمر مادامت تملك رقبتها دون أن يحق لها التدخل فى أعماله مادامت فى يده .

ولم تعرف العصور الإسلامية الملكية الجماعية إلا فى دائرة النظام القبلى الذى لم تعترف به الشريعة ، وكان يقتصر بالنسبة للعرب على البوادى التى واصلت حياتها الموروثـــة من الجاهلية (١) ، وبالنسبة للشعوب الإسلامية الأخرى على الساحات الرعوية المأهولة بالقبائل ... غير أن الشريعة الإسلامية عرفـت " الحمى " (كسر الحاء) وهو عبارة عن مراعى تمتلكها الدولة وتخصصها لأغراض معينة . وقد وجدت هذه المرافق فى عهد النبى والراشدين وعنى بها عمر بن الخطاب الذى جعلها صنفين : مراعى مخصصة لخيول الجيش وأنعام الصدقة ، ومراعى موقوفة على فقراء الرعاة . والصنف الأخير يعطى الحمى بعض سمات الملكية الجماعية أو المشتركة ، ولو أن رقبة المراعى تبقى فى يد الدولة دون أن تصبح مملوكة للرعاة الذين ينتفعون بالرعى فيها ولا يمتلكون حق التصرف فيها . وسوف نتناول هذه المسألة فى فترة قادمة ببعض التفصيل .

وفى الأرياف الإسلامية قيعان مملوكة لأصحابها ملكاً صرفاً وهى الأراضى العشرية التى سميت بذلك لأن صاحبها يدفع عشر الحاصل ولا يدفع الخراج . وأصل هذه القيعان يرجع إلى طريقة تصنيف الأراضى المفتوحة ، ونتحدث عنه فيما يلى :

كان العراق أول البلدان التى فتحت خارج " العربيا " وبسبب كثرة المساحات المزروعة منه وما تدره من مردود ضخم طالب معظم الصحابة وقادة الفتح بتقسيم قيعانـه عليهم ، ولكن عمر بن الخطاب تردد فى ذلك واستشار كلا من على بن أبى طالب ومعاذ بن جبل ، مبيناً له أن تقسيمها سيؤدى إلى حرمان الأجيال القادمة من المسلمين من حقوقهم فيها ، لأن الفاتحين لم يفتحوها لأنفسهم وإنما لعامة المسلمين . وبناء على هذه المشورة ، رفض عمر مطلب التقسيم وتقرر اعتبار قيعان السواد رقبة للمسلمين يدفع عنها مستثمروها الأصليون الخراج . وقد شكك أحد المستشرقين بهذه الرواية وقال إنها وضعت فى أواسط الأوان الأموى . وليس لهذا التشكيك قيمة علمية لأنه يصدر عن مصادرة استشراقية تفيد أن تاريخ الإســلام مصنـــوع فى جملته (٢) ... وقد عمم الحكم على سائر البلدان المفتوحة التى خضعت لمبدأ العنوة لتعتبر فى حكم الخراجية ، وينقل الطبرى فى أخبار فتح العراق قولاً لابن سيرين أن جميع البلدان فتحت عنوة إلا حصوناً عاهد أهلها قبل أن ينزلوا (٣) . والمراد بذلك أن هذه البلدان هى خراجية فى أغلبيتها الساحقة ويعتمد هذا التصنيف على طريقة الفتح . لكن بعض فقهاء الحنفية وضعوا معيار آخر يجعل الأراضى الخراجية ما يسقى سيحا بمياه الأنهار العظيمة والجداول التى لا يملكها أحد . والعشرية ما تسقى بالعيون والآبار (٤) . ويراعى فى هذا المعيار مســاحة الأراضى ، فهى فيما يسقى بالأنهار والجداول الكبيرة وما يسقى بالعيـــون صغيرة . ويبدو أن فقهاء الحنفية الذين أخذوا بهذا التصنيف قد نظروا إلى سياسة عمر الذى أظهر ميلاً إلى عدم إقطاع الملكيات الكبيرة للأفراد . ووفقاً لكلا المعيارين فى تصنيف الأراضى تبدو العشرية كاستثناء ، وهى مقيدة بما فتـح صلحاً . وقد اختلفوا عليه ، أعنى المفتوح صلحاً ، مما يجعل فرز العشرى من الخراجى أمراً عسيراً ، هذا إذا استثنينا أراضى قليلة تتفق على عشريتها بالنظر لدخولها فى صنف الموات وهو القيعان التى لا مالك لها ولم تستثمر ، ويجوز تملكها فردياً لإحيائها . ومن هذا الصنف قيعان البصرة ، وكانت قاحلة فى معظمها عند وصول المسلمين إليها فزرعوها بالنخيل ، الذى صار غلتها الأرأس حتى اليوم (٥) ، وقد تمسك أهل البصرة بعشرية أراضيهم وقاوموا محاولات بعض الخلفاء لجعلها خراجية .

أما الصوافى فهى ممتلكات الحكام السابقين مثل الساسانيين فى العراق والبيزنطيين فى مصر والشام ، وحولت ملكيتها بعد الفتح للدولة الإسلامية التى استثمرتها كأموال مملوكة لها . ويذهب عائدها إلى بيت المال ، واصطـــــلاح " صوافى " مأخوذ من قولهم استصفى الملك الفلانى لنفسه بمعنى اختص به نفسه ، وهو هنا ما استصفى للدولة .

فرضت على القيعان الخراجية ضرائب متفاوتة النسبة تبعاً لصنف المنتوج وطريقة السقى والموقع والخصوبة ، وكانت الضرائب عالية إذا قيست بضرائب الساسانيين وتعكس طريقة تقديرها معادلة الغالب والمغلوب فى أوقات الحرب . لكن تفاوت نسب الضريبة بحسب أوضاع القيعان يعبر عن إدراك لمفهوم العدالة فى توزيع الأعباء الضريبية ، يضاف إلى هذا أن عمر بن الخطاب أعفى من الخراج عدداً من الغلال أراد

بها تخفيف عبء الضريبة المفروضة على الغلال الأخرى . وكان من هذه النخيل والعسل والقصب والتبن والحطب والنفط والقير ...

يمكن أن يلاحظ أن المسلمين خضعوا بإقرارهم مبدأ الأراضى الخراجية لتقاليد نمط الإنتاج الآسيوى الراسخة فى عموم الشرق ، حيث تمتلك الدولة رقعة الأراضى ويعتبر مالكها الواقعى فى حكم المستثمر الحائز لا المالك الشرعى ، وهو ما يميز الملكية الإقطاعية فى الشرق عنها فى أوروبا ، فالإقطاعى هناك مالك وليس حائز ، ولا يمكن نزع ملكيته بقرار حكومى خلافاً للإقطاعى الشرقى المعرّض لأن يفقد ما تحت يديه بأى وقت .

المبدأ الأولى فى القيعان الخراجية ، هو إبقاؤها بأيدى أهلها الأصليين ،لقاء دفع الخراج وعدم تمليكها للفاتحين . واختلف الفقهاء حول الوضع القانونى لهذه الأراضى فرأى بعضهم أنها مملوكة لأصحابها ويحق لهم تبعاً لذلك التصرف بها بيعاً وشراء وتوريثها وهبة . وهو قول الحنفية . وقال غيرهم إنها موقوفة يصدق عليها ما صدق على الأوقاف الشرعية وأهلها يحكم المتصرفين فيها وليس لهم الحق فى بيعها أو هبتها ، ولكن يحق لهم توريثها لوريثهم الشرعى ، وهو قول الأكثرية التى تضم بقية المذاهب السنية والشيعية . واختلف الفقهاء أيضاً حول مآل الملكية إذا انتقلت إلى مسلم وأكثرهم يميل إلى أنها تحتفظ بصفتها الخراجية لأن الخراج مفروض على القيعان وليس على الرؤوس فلا يتبدل بتبدل مالكها ، ويمتد وضع البيع فى الأراضى الخراجية إلى العقارات التى يحرم بيعها وإنما يجوز بيع المنشآت المقامة عليها .

الأراضى العشرية هى المملوكة فى المعتاد للمسلمين وتعتبر ملكيتها ملكية عين (ملك صرف) يجوز التصرف فيها بيعاً وشراءً . ويدفع عن محاصيلها ضريبة العشر وهى فرع من الزكاة يفرض على المزارعين . وفى العشرية امتياز للمالك المسلم لا يتمتع به حائز الأراضى الخراجية فهو يستطيع المتاجرة بها بيعاً وشراءً ورهناً وهبةً . علاوة على أن العشر أخف من الخراج .

فى العلاقات الزراعية حافظت الأراضى المفتوحة على وضعهــا السابق من حيث وجود طبقتين هما الملاك والفلاحين ، غير أن الإسلام أبطل قاعدة ملازمة للعلاقات الزراعية فى النظام الإقطاعى هى الارتباط بالأرض بموجب نظام القنانة ، واعتبر الفلاح حراً فى علاقته مع المالك يمكنه البقاء فى أراضيه كما يمكنه تركها . أما شكل الإنتاج فيكون غالباً بالمزارعة والمساقاة . والأولى فى المزارع أما الثانية ففى البساتين وهى المعروفة اليوم بالمرابعة . ويتم كلاهما بعقد بين المالك والفلاح يقدم فيه المالك القاع والأدوات والبذور ، والفلاح العمل ... وفى أوضاع أفضل قد يقدم الفلاح ، وهو الغنى أو المتوسط بالضرورة ، الأدوات والبذور . وتكون للفلاح ثلث أو ربع أو خمس أو نصف الناتج . ويلتزم المالك عند الشيعة بدفع الخراج إلا إذا تضمن العـقد خلافه . وقد وردت أحاديث فى النهى عن المزارعة وإلزام المالك باستثمار أراضيه أو هبتها لآخرين قادرين على استثمارها . وكان هذا هو السائد فى الإنتاج الزراعى عند أهل المدينة، لكن الفقهاء لم يلتزموا بهذه الأحاديث عدا أبو حنيفه الذى حرم المزارعة وابراهيم النخعى الذى حرمها أو كرهها بناء على ذلك . وهم متفقون على جوازها . ومع أن منع المزارعة روعى فيــــه مبدأ " الأكل من عمل اليد " المفضل فى أخلاقيات الإسلام فإن الالتزام بمنعها كان سيؤدى إلى تشجيع نمط الإنتاج العبودى لأن شريعة الإسلام لم تحرم استخدام العبيد فى أى عمل يكلفهم به سادتهم وكان بمقدور أغنياء المسلمين عندئذ شراء المزيد من العبيد واستخدامهم فى استثمار أراضيهم بدل الفلاحين . ويجوز أيضاً استثمار القاع بالإجارة على أن تكون نقداً (ذهب أو فضة أى دنانير ودراهم) وشذ الظاهرية ممثلين فى ابن حزم فحرموا الإجارة وأجازوا المزارعة .

الوضع الفعلى فى الريف الإسلامى لم يكن شديد التلازم مع مبادىء الفقــه .. فى البدء حافظت الأراضى الخراجية على حالها . دون أن تؤثر عليها سياسة الإقطاع التى مارسها عمر بن الخطاب . وكان إقطاع الأراضى جارياً منذ عهد النبى ، غير أنه اقتصر على أراضى العربيا التى لم تتجاوزها سلطته وهى عشرية وصغيرة المساحة . أما إقطاعات عمر فكانت للانتفاع دون ملك الرقبة . وروعى فى الإقطاع الأول أن يكون فى أراضى غير مملوكة لأحد ، إما من صنوف الموات أو ممن رحل عنها أهلها بسبب الحروب والفتوحات . وبدءاً من عثمان لم يعد هذا المبدأ مرعياً بالتمام ، وقد أوردت مصادر الإدارة الإسلامية مثل صبح الأعشى أن عثمان أول من أقطع القطائع ، ويجب أن يفهم هذا على أنه أول من مارس إقطاع التمليك . وأدت هذه السياسة إلى تغيير الوضع القانونى للأراضى الخراجية التى صارت تباع وتشترى وتوهب . فى مقابل ذلك كان يوسع الفلاحين ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن وهو ما حدث فى وقت مبكر من فتح الأمصار بالاستفادة من تمتع الفلاحين بالحرية الشخصية التى قررتها لهم الشريعة ، وكان الغرض من الهجرة الخلاص من مصاعب الحياة والعمل فى الريف والتمتع بمزايا العيش فى المدن التى أخذت بالاتساع

والازدهار ، فى ظل الحكم الإسلامى . وقد شجع عليها المسلمون الأوائل ضمن سياسة التوسع فى التمصير لاستيعاب أعداد من السكان يتطلبها تثبيت مرافق الحياة المدينية وتوفير احتياطى لجيوش الفتح التى ظلت ناشطة طيلة القرن الأول وشطراً من الثانى . لكن موجات الهجرة اصطدمت بمعارضة خلفاء بنى مروان الذين تخوفوا من تدهور الإنتاج الزراعى بنتيجة النقص المخل فى عدد الفلاحين . ولجأ واليهم على العراق الحجاج بن يوسف الثقفى إلى القوة لإعادة المهاجرين إلى قراهم . وكان الفلاح يعتنق الإسلام ثم يهاجر ليكتسب حصانة تمنع من إرغامه على العودة . وحققت هذه الخطة مردوداً هاماً ، فقد وقف الفقهاء وجمهور المدن من المسلمين ضد إجراءات الحجاج . وتطور الصراع إلى صدامات مسلحة تذروتت فى حركة ابن الأشعث التى كادت أن تطيح بالخلافة الأموية . وبنتيجة ذلك لم ينجح الحجاج فى كبح جماح الهجرة ، التى استمرت فى زمانه ونشطت من بعده ، بينما أخذت السلطة تتراخى فى التصدى لها . ولكن هناك ما يدل على العودة إلى هذه السياسة منذ القرن الثامن الهجرى على الأقل ، ففى حاشية ابن عابدين : قال الخير الرملى فى حاشية البحر " رأيت بعض أهل العلم افتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته ولزم خراب القرية برحيله أنه يجبر على العودة . وربما اغتر به بعض الجهلة . وهو محمول على ما إذا رحل لا عن ظلم وجور ولا عن ضرورة بل تعنتاً وأمر السلطان بإعادته للمصلحة وهى صيانة القرية عن الخراب . ولا ضرر عليه فى العود . وأما ما يفعله الظلمة الآن من الإلزام بالرد إلى القرية مع التكاليف الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم . وقد جعل الحصنى الشافعى فى ذلك رسالة أقام بها الطامة على فاعل ذلك (٦) . والحصنى من رجال القرنين الثامن والتاسع . وثبت ابن عابدين المبدأ العام فى ذلك وهو أن الفلاح إذا ترك الزراعة وسكن مصرا ـ أى مدينة ـ فلا شىء عليه فما تفعله الظلمة من الإضرار به حرام (٧) وهو المقرر أيضاً عند الشيعة كما فى " وسائل الشيعـــة " للحر العاملى (٨) .

وفى البحث عن العلاقات الزراعية لا بد أن يرد الحديث عن السخرة . وهى ركن ثابت فى الالتزامات الإقطاعية فى الشرق والغرب على السواء . والوضع الفقهى للسخرة غير محسوم . وهناك روايتان عن ممارستها فى صدر الإسلام وردت فى " الأموال " لأبو عبيد . واحدة عن رجل من إداريى الفتوحات يدعى جندب بن عبد الله (جندب بضم الجيم) أنهم كانوا يسخرون بعض الفلاحين ليكونوا أدلاء لهم فى الطرق . والأخرى أن عمر بن الخطاب سخر انباط فلسطين فى كنس بيت المقدس وكانت فيه مزبلة عظيمة (٩) .. وسخرة عمر إجراء آنى أريد به تنظيف بيت المقدس من أوساخ يتحمل المسخرون أنفسهم مسئوليتها لأنهم كانوا يتولونه ويتعبدون فيه ، فهى ليست من طراز السخرة المفروضة على الفلاحين لصالح الإقطاعيين . أما تسخير الفلاحين فى الدلالة فيأتى ضمن معادلة الغالب والمغلوب الناتجة عن الفتوحات لأنها فى الأصل جهد يقتضى العوض . ولم يستخلص الفقهـاء حكماً قطعياً بجواز السخرة من هاتين الروايتين ، وأوردت مصادر السيرة إسقاط السخرة فى بعض العهود التى كتبها النبى لبعض الجماعات فى العربيا . وهذه الجماعـات غير عربية لكون العرب لم يخضعوا لسخرة فى الجاهلية . وقد منع الشيعة تسخير المسلم على الإطلاق وأجازوا اشتراطها على الفــلاح الغير مسلم فى عقد المزارعـــة إذا وافـق عليها (١٠) . ولم يجيزوها اعتباطاً . ولو أن أن هذا الحكم يهمل أن القبول بالسخرة فى عقد المزارعة ينطوى على شبهة إكراه إذ لا يقبل أحد بالسخرة إلا مضطراً . كما أن جواز اشتراطها فى العقود يعنى أنها غير محرمة فى الأصل لأن النص على شرط محرم فى العقد يجعله باطلاً ، وهذا كما بينا فى مجال العلاقة مع الفلاح غير المسلم . ووردتنا تنديدات بالسخرة عن بعض الفقهاء الورعين كما ندد بها ابن خلدون فى المقدمة ، ولو أن ذلك لم يتقنن فى تحريم فقهى قاطع . ومن حيث الممارسة ليس لدينا ما يدل على أن الفاتحين المسلمين تدخلوا لمنع الملاكين القدماء من تسخير الفلاحين . أما وقائع استخدام المسلمين أنفسهم للسخرة فهى فى صدر الإسلام لا تتجاوز أمثلة محدودة كالذى ورد فى الروايتين المذكورتين أعلاه . ويبدو أن السخرة من هذه الجهة صارت ممارسة منتظمة منذ معاوية بن أبى سفيان إذ يقول اليعقوبى إن معاوية أول من سخر الناس فى البناء (١١) . وتوسع فيها الحجاج بن يوسف الثقفى الذى لجأ إليها فى بناء واسط عاصمته البديلة عن الكوفة . وقد منعها عمر بن عبد العزيز وتشدد فيها (١٢) ثم أعادها يزيد بن عبد الملك الذى تولى الخلافة بعد عمر وأبطل إصلاحاته (١٣) . وكان أمر عمر ينص على منعها فى الريف ، وكذلك كان أمر يزيد بن عبد الملك بإعادتها . وتردنا أخبار عن استخدام السخرة فى مكة أيام العباسيين . فقد ذكر هلال الصابى فى ترجمة على بن عيسى الوزير العباسى المرموق أنهم كانوا يسخرون الجمال والحمير لنقل الماء من جدة إلى مكة فاشترى على بن عيسى عدداً كثيراً من الجمال والحمير ووقفها على حمل الماء وأقام لها العلــوفــة (الأعلاف) ومنع من السخرة وحظرها (١٤) . وهذه إشارة إلى فرض العباسيين للسخرة على القبائل العربية .

يلاحظ أيضاً أن عقود المزارعة والمساقاة بأحكامها المنصوص عليها فى الفقه يمكن أن توفر حدود دنيا من المكاسب للفلاحين . وكان يمكن لهذه الأسباب أن تكون أوسع

لو استقر المبدأ الذى يحمل المالك عبء الخراج بدلاً من الفلاح . وهذا المبدأ يكاد يقتصر على الشيعة إذا لم تعنى المذاهب السنية بتثبيته ، كما أن الشيعة يجيزون اشتراط العكس على الفلاح إذا تم بالتراضى بين طرفى العقد . لكن عقود المزارعة والمساقاة هى من مسائل الفقه والالتزام بها يخضع فقط لعنصر الورع لدى المالك . وفيما عدا ذلك ، فإن هذه العقود لا تجرى بالطريقة التى تنص عليها كتب الفقه ، إذ هى علاقة سائبة بين ظالم ومظلوم نادراً ما تتدخل فيها السلطة ، بل الأمر بالعكس فمن السلطة نفسها كان المالك يستمد قدرته على الإملاء لأنها فى آخر الأمر سلطته لا سلطة الفلاح . وقد بقى الوضع فى الريف على ما كان عليه فى الدول السابقة ، وحل المسلمون محل أولئك السادة فى نهب الفلاحين وظلمهم بشتى وسائل النهب والظلم . وفى رواية أوردها كل من أبو يوسف ويحيى بن آدم فى كتابيهما الموسومين باسم الخراج أن أهل السواد شكوا حالهم إلى على بن أبى طالب فبعث مائة فارس مع ثعلبة بن يزيد الحمانى فلما رجع ثعلبة قال فى مسجد بنى حمان : لله على أن لا أرجع إلى السواد أبداً . لما رأى فيه من الشر . ولم يفعل على شيئاً لتغيير الحال لانهماكه فى الصراع مع الخارجين عليه . فضلاً عن أن برنامجه الاجتماعى فيما يخص الريف لم يكن من الوضوح والشمول بحيث يتسع لمعالجة الوضع المعقد للعلاقات الزراعية فى ذلك الوقت .

لكن الفلاحين وجدوا لهم كما بينا مخرج فى إقرار الشريعة الإسلامية بحريتهم الشخصية التى صادرها الأسياد السابقون حيث انفتح لهم طريق الفرار من قراهم لا سيما بعد أن يتحصنوا بالإسلام . وقد ترك ذلك تأثيرات تخريبية كبرى على الإنتاج الزراعى وتحولت قيعان عديدة إلى بلاقع بعد أن هجرها أهلها . ويبدو أن هذا ما دفع بعض المستشرقين إلى اتهام العرب بالتسبب فى تأخر الزراعة فى الأمصار التى فتحوها ، وحقيقة الأمر أن الزراعة كانت مزدهرة فى الدول السابقة تحت حكم القنانة ، فلما زال هذا القيد أخذ الفلاحون سبيلهم المتوقع خارج دائرة المظالم التى عانوا منها طويلاً . ولم يكن فى المشروع الإسلامى ما يمكن المسلمين من التوفيق بين المحافظة على وتيرة الإنتاج الزراعى وتحرير الفلاحين من القهر . بينما فشلت خطط الأمويين فى إعادة الفلاحين إلى قراهم إذ لم يكن ممكن لهم إعادة حكم القنانة الذى اكتسحته موجة التحول إلى الإسلام (١٥) .

ساهمت الهجرة من الريف فى دفع سيرورة التمصير التى بدأت فى عهد الخليفة الثانى ، إذ وفرت مادة بشرية ، كانت المدينة الإسلامية فى حاجة إليها لكى تقوم بدورها فى حياة المجتمع الإسلامى . وكانت الخطة التى وضعها المسلمون لتشجيع الهجرة تتضمن نظرياً تسجيل المهاجر فى ديوان الجند وحصوله على راتب منتظم ، ويعنى التسجيل فى الديوان الاستعداد للتوجه إلى جبهة الفتوحات . وبالطبع فقد كان المهاجرون من الريف يفضلون ذلك على العمل بالزراعة ، لكن المهاجر لا يكون بالضرورة جندياً ، كما كان المجند من مهاجرى الريف ، وهم من غير العرب ، محروم من العطاء فى خلافة عمر بن عبد العزيز . ويجدر بالذكر هنا أن جيوش الفتح كما جيوش الحرب الداخلية كانت تتألف فى معظمها من العرب حتى مدة متأخرة من الخلافة الأموية ، وبالتالى فقد كان السبيل المشترك لمهاجرى الريف هو الاندماج فى حياة المدن التى استوعبتهم فى مرافقها المتنوعة . وتتضمن مصادر الفقه والحديث والتاريخ بعض النصوص التى يمكن اعتبارها من مخلفات حركة الهجرة وما اتصل بها من تنظيمات وهى تتحدث فى الغالب عن الهجرة من البادية لأنها كانت الشكل الوحيد للهجرة فى صدر الإسلام . ومن ذلك قاعدة فقهية تقول " لا تعرب بعد الهجرة " وبموجبها يمنع الأعرابى المهاجر من العودة إلى البادية ويمتد المنع إلى النساء ، فلو تزوج أعرابى إمرأة من مدينة وأراد إخراجها معه إلى باديته فإنه يمنع من ذلك . وهذا الحكم تنسبه المصادر الشيعية إلى الباقر (١٦) . وليس لدينا ما يشير إلى منع الفلاح من العودة إلى قريته . لكن الفلاح المسجل فى ديوان الجند لا يستطيع ذلك بالتأكيد .

ترتب على اتساع الأمصار نهوض الاقتصاد الأمصارى (المدينى) إلى مستويات غير مسبوقة . ولهذا التطور علاقة بطبيعة الفئة التى أسست الإسلام وقادت سيرورة التوسع وهى فى الأساس قبيلة قريش وكانت كما هو معلوم قبيلة تجار ، وتميزت عن سائر القبائل والسكان فى عموم العربيا بكفاءتها السياسية والعسكرية والإدارية ومنها انحدرت معظم الشخصيات الكبيرة التى قادت هذه السيرورة التاريخية التى حملت اسم الإسلام . إن الاتجاه المبكر إلى التمصير وتوسيع المدن القائمة وتشريع الهجرة إلى الأمصار ترتكز فيه نزوعات التاجر المتمرس وهو يتولى القيادة السياسية فى ظروف نهضة وتحول اجتماعى . وتحت هذه القيادة بأفقها المفتوح والطموح كانت رقعة الأمصار تتسع على حساب الريف والبادية وينهض تبعاً لذلك اقتصاد جديد يستند إلى مقومات جديدة تشمل اتساع التبادل النقدى وتطور النقود ونهوض الصناعة الحرفية . وأصبحت الملكية النقدية أحد الأشكال السائدة عند المسلمين حيث تردنا أرقام عن الثروات تشير إلى شيوع ظاهرة أصحاب الملايين . وترجع هذه الظاهرة إلى عصر الصحابة الذين امتلك عدد من كبارهم ثروات نقدية طائلة كانت فى معظمها على شكل

سبائك وحلى ، ثم تطورت فى غضون العصر العباسى لتصبح دنانير ودراهم . كما اتسعت الملكية العقارية فى المدن الكبيرة مع اتساع عدد السكان والسياح وما استدعاه من توسع فى بناء الدور والفنادق والخانات وقصور الضيافة المنفردة . وكان من بين الملاك العقاريين فقهاء ورجال لاهوت ، ويقال أن عبد الله بن المبارك من كبار اللاهوتيين فى القرن الثانى كان له أربعين دار من كل جانب يؤجرها للسكن (١٧). وتطورت الصناعة الحرفية من خلال المشاغل المملوكة للدولة أو للأفراد . وتضمنت إحصائية أوردها مؤلف معاصر عن الصناعة بمدينة فاس أيام الموحـــدين الأرقام التالية (١٨) : دارين للسك . أربعة وستين معمل نسيج ، سبعة وأربعين معمل صابون ستة وثمانين مدبغة ومائة وستة عشر مصبغة . إثنى عشر معمل حديد ونحاس ، أحد عشر معمل زجاج . مائة وخمسة وثلاثين مشغل للجير والجبس وأربعمئة حجر للكاغد (صناعــة ورق) ومئة وثمانين مفخرة " . وذكر ياقوت الحموى فى مادة فاس من معجم البلدان أن مطاحنها بلغت ثلاثمئة فى رواية وستمئة فى رواية أخرى . ويمكن قبول هذه الأرقام عندما نضع فى الاعتبار أن فاس كانت قد أضحت بعد وقت يسير من تمصيرها إحدى أكبر حواضر المغرب . وكان هناك نشاط تجارى متساوى مع هذا القدر من الاقتصاد المنتج سنتكلم عنه فيما بعد . كما تبدلت النظرة الاجتماعية للمهن إلى حدود وأعيد الاعتبار لما كان يعد وضيعاً منها كمهنة الحايك والحجام مما انعكس فى مباحث الفقهاء ، ولو أن مخلفات النظرة البدوية لهذه المهن واصلت حضورها فى الوعى الاجتماعى ، مما نجده لدى شاعر مثقف كالمتنبى فى تعييره كافور الإخشيدى بالحجامة ..

كان التفاوت بين الناس فى ظل الاقتصاد الإسلامى كبيراً ، وهو فى الريف أشد منه فى المدن . وقد وقع الفلاحون الذين بقوا فى ديارهم ضحية استغلال من النمط الساسانى والبيزنطى ، ولم يكن لهم أى حق فى مقابل الملاكين الذين كان الكثير منهم على صلة بالسلطة المركزية أو من أرباب الدولة أنفسهم . وكما لاحظنا آنفاً لم يكن للحقوق التى نص عليها الفقهاء قيمة عملية فى دائرة العلاقة بين الفلاحين والملاكين ، وكان فى مقدور المالك حتى لو أراد التقيد بالشرع أن يستفيد من جواز الاشتراط فى العقود فيملى على الفلاح مايريده من شروط لأن الأخير لا يملك من وسائل المساومة غير قوة عمله . وفى المدن كانت أجور الشغيلة متدنية ، لايكاد متوسطها يكفى لتوفير الكفاف لعائلة الشغيل . على أن سكان الحواضر الكبيرة كبغداد ودمشق والقاهرة ، والأخيرة تحت الفاطميين بالخصوص ، كانوا يجدون فى عوائد الإحسان الذى تقدمه الدولة ومؤسسات الأوقاف والأغنياء الورعين ما يخفف معاناتهم فى أحوال غير نادرة ، وهو مالم يكن يتيسر لأهل الريف أو البوادى (١٩) .

ينطرح عند هذا المقصد سؤال عن الآفاق الاجتماعية للاقتصاد الإسلامى وما يتحدث عنه السلفيون المعاصرون من ضمان اجتماعى وملكية وعدالة اجتماعية فى الإسلام . وسنسعى هنا إلى تقديم ما يتيسر من الإجابة على هذا السؤال .

تحتوى سور الفترة المكية من القرآن على جملة من النصوص يمكن أن يتشكل منها اتجاه مناوىء لأهل الأموال . من بين هذه ستة وثلاثين آية تهاجم المترفين والمنعمين وتتهمهم بمعاداة الأنبياء كما تحملهم مسئولية الفساد فى الأرض وما يترتب عليه بالتالى من نقمة يصبها الله على المدن الكافرة . والمعروف أن تجار قريش الكبار كانوا هم الخصوم الرئيسيين لدعوة محمد . ويبدو أنهم استكثروا عليه أن يكون نبياً بينما تزخر مكة والطائف بالعظماء الذين يستحقون أن تخاطبهم السماء . وفى الواقع لم يكن من الهين على وجهاء قريش أن يصدقوا نبوة رجل يعتاش من مال زوجته ، ولا شك أن محمد كان يتحسس من ذلك فى دخيلته . ورغم انتمائه إلى عشيرة وجيهة ، فإن ملابسات وضعه الشخصى يمكن أن تكون أقامت حواجز نفسية بينه وبين الارستقراطية القرشية . ويمكن أن نفسر تبعاً لذلك ما نجده فى القرآن من انحياز إلى جانب من سماهـــم المستضعفين ، وكان قد وعدهم فى آية مكية بأن يرثوا الأرض ويكونوا حكامها . وبعد الهجرة إلى المدينة لم تقع تغيرات تعدل من هذا الاتجاه . فأهل المدينة أقل ثراء من أهل مكة وكانوا فى الغالب ملاكين صغار يتولون بأنفسهم استثمار قيعانهم ، وكانت الثروة بأيدى اليهود الذين كانوا دائنين ثابتين لأهلها . وفى المدينة التحق بمحمد شخصيتان كان لهما دور متميز فى الصراع الاجتماعى بين المسلمين ، وهما سلمان الفارسى وأبو ذر الغفارى ، وكان الأخير قد أسلم فى مكة مبكراً لكنه عاد إلى موطنه حتى الهجرة حيث توجه إلى المدينة رأساً . أما الأول فكان عند الهجرة عبداً لأحد يهود المدينة . وكنت قد رجحت فى كتابات سابقة أنه جاء من موطن المزدكية هارباً من ملاحقة حكامـه الساسانيين ، وهو معدود فى طليعة الزهاد الفقراء المناوئين لأهل الثروة والرافضين للغنى ، وبعد التحاقه بالنبى كانت له معه لقاءات ليلية منتظمة أثارت سخـــــط نسائــــــه (الاستيعــــاب لابن عبد البـر ٦٣٦/٢) (البر بفتح الباء) .

فى لغة ألمعية أشار أحمد أمين فى " فجر الإسلام " إلى

احتمال تأثر أبو ذر الغفارى فى دعوته ضد الاكتناز بالمزدكية ، وأنا أرى أن التأثير المزدكى أقرب إلى سلمان منه إلى أبو ذر الغفارى الذى عاش فى بادية غفار بعيداً عن ساحة نشاط المزدكية فى فارس والعراق ، مهما يكن فإن حضور شخصيتين كهاتين الشخصيتين إلى جانب محمد فى المدينة يمكن أن يكون قد ساهم فى شد نزعاته الاجتماعية التى حملها معه إلى مكة . وبالاستناد إلى هذه الخلفيات كنت قد فسرت آيــــة الكنز (٣٤/توبة) التى نصت على تحريم اقتناء ما يزيد عن الحاجة من الأموال . ولهذا النص متعلقات هامة استوفيت الحديث عنها فى السابق وهى بإيجاز تشير إلى خطة شهدتها سنوات الهجرة الأولى لمنع انقسام المجتمع الإسلامى الناشىء إلى فقراء وأغنياء . ويختص التحريم بالملكية الشخصية فى شكلها النقدى المؤلف فى ذلك الحين من الذهب والفضة سواء كانت مسكوكات أم سبائك . وتبعاً للتفاسير فقد أمر الأغنياء أن يحتفظوا لأنفسهم بما يكفيهم لمدة سنة ، وينفقوا الباقى . ولم توضح التفاسير كيفية الإنفاق وما إذا كان المطلوب منهم تسليمه للنبى أو تقديمه مباشرة للفقراء ، لكن الإنفاق إلزامى حيث اعتبر كل ما زاد عن الحاجة فى حكم الكنز المحرم . ولم يمتد التحريم إلى ملكية وسائل الإنتاج أو عروض (بضائع) التجارة التى تبقى وفق هذا الحكم فى أيدى أصحابها يستثمرونها ويثمرونها على أن لا يحتفظوا من أرباحهم بما يزيد عن حاجتهم . وقد قدرت بعض التفاسير الحد الأعلى لما يجوز الاحتفاظ به بألف درهم فى السنة ، ولكن معظمها يتداول تحديد آخر منسوب لعلى بن أبى طالب يجعل الحد الأعلى أربعة آلاف درهم . ويقول المفسرون إن الصحابة شق عليهم هذا الأمر فنسخت آية الكنز بآية الزكاة التى أباحت لهم امتلاك الأموال بدون حدود مقابل دفع النسبة المقررة للزكاة . ونص آية الزكاة " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها " وقد فسرت على أنه لم يعد مأموراً بأخذ جميع أموالهم وإنما بعضها لأن من للتبعيض . أما قولــــه " تطهيرهم بها " فإن دفع الزكاة يجعل ما تبقى من المال طاهراً أى حلالا مهما كانت مقاديره ، وتبــدو الزكاة هنا مطلب للأغنياء لا للفقراء ، لأن الأغنياء أمنوا بها على أموالهم وتثبت لهم حق التصرف فيها وتنميتها لصالحهم الشخصى .

إن عدم تحريم الكنز والاكتفاء بدفع الزكاة متفق عليه بين المسلمين بدءاً من الصحابة . وقد خرج أبو ذر الغفارى على هذا الإجماع بآية الكنز وكونها غير منسوخة . وكانت حركته فى خلافة عثمان تستند إلى تفسيره الخاص به للآية حيث دعا إلى إخراج ما زاد عن حاجة أغنياء المسلمين من المدخرات النقدية . وكان معه فى هذا التفسير على بن أبى طالب وسلمان الفارسى ، الأول نص عليه فى الكلام المنسوب إليه فى التفاسير والثانى فى امتناعه الشخصى عن الاقتناء والامتلاك . والمنسوب لعلى فى هذا المعنى يمكن أن يقبل التوثيق تبعاً للاعتبارات التى تناولتها فى دراستى لهذا الموضوع ، وعلى هو الإمام وقد توزع اتباعه أدوارهم فقاموا عنه بما لم يستطع القيام به أو الإعلان عنه من أمور ، بما فى ذلك تحركهم ضد الخليفة الثالث وقتله . لكن سلمان وأبو ذر كانا أوثق صلة بمسألة تحريم الكنز إذ لم يمتلكا أى شيء بينما لم يلتزم على بالتحريم فكانت له ممتلكات ، ولو أن التواريخ لم تذكر إن كانت له موجودات نقدية ، كما أن تركته لم تتضمن شيئاً من هذا القبيل ، وتمسك بالتحريم مؤسس المذهب الحنفى أبو حنيفة فكان تبعاً لمؤرخيه يحتفظ بالأربعة آلاف المأثورة عن على ويوزع الباقى من أرباحه فى تجارة القماش . كما يتردد صدى لهذا الرقم وللقضية بمجملها فى مصدر شيعى فى القرن الرابع الهجرى . وبهذا يتشكل من قضية تحريم الكنز تراث يوفر سابقة لأى مسلم يفكر بإعادة النظر فى أساسيات الاقتصاد الإسلامى وهو ما لم يحدث حتى الآن . وقد تخلص الشيعة من إلزامات أبو ذر بتخريجات ذكرتها فى مواضعها ، أما السنة فهم يخطئونه ولا يرون فيما تمسك به إلزاماً لهم .

بإلغاء حكم آية الكنز يكون الإسلام قد حسم موقفه إلى جانب التملك الفردى وأقر بالتفاوت بين الناس فى حظوظ العيش والمقتنيات دون أن يتصور إمكان رسم حد أعلى لهذا التفاوت ، وقد نصت الآية (٣٢ / زخرف) على ذلك صراحة " نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً " أى ليكون بينهم المخدوم والخادم والمالك والأجير .

لكن الإسلام نظام آسيوى وشارك فى إقامته فئات من طبقات شتى ، وهو إلى جانب قيادته التجارية خارج من رحم المجتمع الجاهلى شبه المشاعى ، فكان لابد أن يتأثر بهذه المتعلقات فى تشكيل اقتصادياته وسنوجز ذلك فيما يلى :

١) <u>قطاع الدولة :</u> بينت فى أول الكلام أن الدولة الإسلامية تملك قيعان الصوافى فى الريف وبعض المشاغل والعقارات فى المدن . هذا من جهة الملك للمال الغير منقول ، وللدولة أيضاً ملكية نقدية تتشكل منها خزينتها العامة . وتتألف هذه تبعاً للفقه من المصادر الآتية :

أ ـ **حصيلة الخراج** . وكانت تؤخذ نقداً وعيناً ، وقد تفاوتت مقاديرها حسب المواسم والحكام . وليس لدينا أرقام مضبوطه بشأنها ، إذ تصل بعض المرويات بخراج العراق مثلاً

إلى المائة مليون درهم فى عهد عمر بن الخطاب ، وتنزل بها فى عهد الحجاج إلى ثمانية عشر مليون ، وفى الرقمين مبالغة وهما يردان للتدليل على أثر العدل والجور فى الحصيلة ، لكن الخراج على أى حال بقى من الموارد الكبرى للدولة طوال عصور الخلافة .

ب ـ **الخمس**. وهو ضريبة عالية نسبياً إذ تعادل عشرين بالمائة من موضوع الضريبة وتفرض على المعادن وما فى حكمها من الأحجار بما فى ذلك ما يستخرج من البحر من الجواهر . والنصاب فى الخمس عشرين دينار .

ج ـ **الزكاة** ونسبتها ٢٫٥ بالمائة من مال المسلم . وكانت الدولة بعد الراشدين تجبيها وفق الشرع وتضيفها إلى خزينتها ولا توزع منها إلا القليل على مستحقيها من الفقراء ، ثم أخذت تتساهل فى جبايتها منذ العصر العباسى الأول ، وسنفصل ذلك لاحقاً .

د ـ **الجزية** . وهى ضريبة الرؤوس على أهل الذمة والحد الأعلى فيها ثمانيـــة وأربعين درهـــم والأدنى أثنى عشر . وتفرض على الذكر البالغ دون الصبى والمرأة . وكانت حصيلتها تتقلص مع انتقال المزيد من الذميين إلى الإسلام .

هـ ـ **العشور** . وتفرض على التجارة الخارجية (المستوردات) بنسبة عشرة بالمائة على التاجر الذمى وخمسة بالمائة على المسلم وهى بمثابة الرسم الجمركى . وليس على التجارة الداخلية ضريبة .

و ـ الأموال التى لا وارث لها .

وتحرم الشريعة أية ضرائب أخرى كالمكوس . وللغزالى رأى فى أموال الدولة كما آلت إليه فى عهده أفضى به إلى القول إنها حرام كلها . فالقيمة والفىء والزكاة لم تعد موجودة والجزية تجبى بأنواع من الظلم لا يحل أخذها بها . فلم يبقى للدولة مورد شرعى (٢١) . أورد هذا الرأى ليقول إن الأخذ من السلطان حرام . وقد وقع فى تناقض بين إباحة الغنيمة وتحريم المكوس .

٢) **الملكية العامة** : وهذه تشمل قيعان الخراج المملوكة رقبتها دون أن تعتبر من أملاكها الصرفة لأنها فى أيدى مستثمريها الذين يتوارثونها . ويتألف من هذا الصنف معظم قيعان العالم الإسلامى عدا العربيا كما سبـــق أن بينت .

* رؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات ومصادر المياه الطبيعية كالأنهار والينابيع والسيول .

* المعادن الظاهرة ومنها الملح والماء المعدنى والكبريت والقير والنفط (٢٢) والموفيا والكحل والياقوت والحجارة والطين . وهذه مشتركة بين الناس لا يجوز تمليكها لأحد ، واستثمارها يكون بالأخذ منها رأساً لحاجة استهلاكية أو لنقلها إلى الأسواق وبيعها هناك ، إذ يحق لأى فرد تسويقها والاتجار بها دون أن يضع يده عليها ويمنع منها الغير .

* المعادن الباطنة : وهى ما يكون فى مناجم تحت الصعيد ولا يتوصل إليها إلا بشغل ومؤونة ، ومنها الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص ويختلف الفقهاء حول ملكيتها : قال بعضهم إنها مشتركة لا يجوز فيها التمليك والإقطاع ، وهو مذهب الحنابلة والميل الغالب عند الشيعة ، وأجاز آخرون ملكيتها وإقطاعها . ومذهب الحنابلة والشيعة هنا يعنى نقلها من الملكية العامة إلى ملكية الدولة واستثمارها مباشرة من قبلها ولا يعنى إباحتها للناس كما يباح الملح والماء .

هذا فيما يخص أحكام الفقه حول المعادن والتى ترد فى اصطلاح القدماء بمفهوم أوسع من مفهومها الحديث ، أما على الفعل فإن المعادن الظاهرة كانت تستثمر بإحدى طريقتين : الأخذ منها رأساً لحاجات الناس الاستهلاكية أو للبيع فى الأسواق وهو حال المالح والقيارات والمكاحل والينابيع المعدنية التى تعامل كالأنهار . والوضع الآخر أن تعطيها الدولة لمن يستثمرها بالضمان . ويدخل هذا فى باب الامتياز الذى يحصر حق استثمار مرفق معين بالضامن ، وكان هذا هو حال النفط والكبريت والياقوت أى المعادن ذات المردود الاقتصادى العالى . وقد اتبعت هذه الطريقة أيضاً فى استثمار المعادن الباطنة عدا الذهب والفضة التى كانت فى المعتاد تحت تصرف الدولة مباشرة .

إن التفريق بين الملكية العامة وملكية الدولة واضح فى تمايز وضعى الأراضى الخراجية والصوافى ، لكن مفهوم الملكية العامة وهى الخراجية فى الأراضى ، والمعادن فى اقتصاد المدينة يبدو على شىء من الالتباس . هناك من المرافق ما هو مشترك أى مباح كالمالح ويصدق عليه بالتالى وصف الملكية المشتركة ، لكن المرافق القابلة للاستثمار بالضمان والإقطاع تفقد صفتها كملكية عامة حين تكون فى يد الضامن أو المُقْطَع ، لأنه يستولى على مردودها لنفسه ، وهذا هو حال الأراضى الخراجية والمعادن . وما يتبقى من مفهوم الملكية العامة عندئذ لايتعدى ملك الرقبة الذى يترتب عليه احتفاظ الدولة بحق انتزاع المرفق من المستثمر حين ترى

فى ذلك مصلحة حسب الفقهاء ، وفى أى وقت حسب الواقــع . وبهذا لا يبدو تصنيفنا لهذه المرافق فى عداد الملكية العامة دقيق بما يكفى . الأضبط هنا هو ما استعمله كارل ماركس عند حديثه عن قضية الأراضى فى الشرق والعالم الإسلامى حيث قال فى إحدى رسائله : يبدو أن المحمديين هم أول من عمم مبدأ " لا ملكية خاصة فى الأراضى فى آسيا " . إن تعبير لا ملكية خاصة ، يخدم الحاجة إلى تمييز ما هو ملك عام مشترك ، عما هو مندرج فى عداد المفهوم الآسيوى للملكية الذى يتحدد بتقديرى فى ملك الرقبة ، المتمايز بدوره عن الملك الصرف للدولة وهو المتمثل فى الصوافى ، وعن الملك المشترك المتمثل فى حالة القير والملح ، كما هو متمايز عن الملك الصرف للأفــــراد (التمايز الأخير هو ما يعطى ملك الرقبة بالنسبة لمستثمره صفة الحيازة دون التملك) .

٣) **الحمى** : بكســر الحــاء وتخفيف الميــم والألف المقصورة ، يراد به بالمعنى العام ، المكان المصون الذى يستوجب الحماية ضد وصول الغير إليه . وهو متداول حالياً فى لغتى الكلام والكتابة بهذا المعنى . ومن ألقاب على بن أبى طالب عند الشيعة المعاصرين " حامى الحمى " التى يخاطب به وقت الشدة . والحمى فى الفقه هو المراعى التى تخصص لفرد معين أو فئة معينة ويمنع منها الآخرون . والاصطلاح فى الأصل جاهلى إذ كان المتنفذ من سادات الجاهلية يستولى على موضع لترعى فيه أنعامه ويمنع غيره من الرعى فيه ويسمى ذلك الموضع حمى . ومن طرائف الأعراب ، أن إعرابياً أكل على مائدة سليمان بن عبد الملك فكان يمد يده إلى الجهة التى يأكل منها سليمان ، من القصعة ، فقال له سليمان كل مما يليك . فقال له الأعــرابى ، وفيها شىء حمى ؟ وقد أبطل النبى الحمى الفردى بحديث " لا حمى إلا لله ورسوله " المتفق عليه بين الفقهاء . ومارسه للمصالح العامــة : . ففى كتاب الأموال لأبو عبيد أنه خصص مرعى للخيول المعدة للقتال (٢٣) ، وعندما كثرت حصيلة الزكاة فى زمان عمر خصص لها مراعى على سبيل الحمى وفتحها إلى جانب ذلك ، لمواشى الفقراء وأغنامهم ومنع منها الأغنياء . ويقول أبو عبيد إنه حمىً لإبل الصدقة ولابن السبيل معاً (٢٤) ، والمقصود بابن السبيل هنا عامة الفقراء ، وهو المعنى المتضمن فى مصطلح " تسبيل " الذى يعنى إشاعة الشىء للناس .

تبعاً لذلك يكون الحمى ملكية مُشتركة بين الفقراء ترعى فيها أغنامهم ولكن بقرار من الدولة ، بينما يصبح من أملاك الدولة الصرفة حين يخصص لأنعامها . وتنقل الحمى من الفردى إلى المشترك يتأكد به تأثير المشاعية الجاهلية فى الإسلام الأول فضلاً عما يؤكده من نفوذ للمستضعفين وأنصارهم فى قيادة الدعوة ولم يستمر هذا التقليد طويلا ، فقد خرقه عثمان بن عفان الذى حمى لنفسه وأقربائــه وأنصاره . وانتهى الحمى بوصفه المشترك من ذلك الحين وبقى فى كتب الأحكام السلطانية المختصة بفقه الدولة وما يتعلق بها . وقد استخلصت هذه الكتب أحكامه من سوابقه فى عهد النبى والخليفتين الأول والثانى ، وحاول عمر بن عبد العزيز العودة إليه فى مدة حكمه القصيرة وثبت بشأنه اجتهاداً جديداً ، إذ قضى بعدم جواز حمى الدولة الذى مارسه النبى محمد والخليفتان وأن المراعى يجب أن تبقى مشاعة ليس للدولة فيها حق خصوصى دون سائر المسلمين (٢٥) .

٤) **فى فقه الاقتصاد** أحكام ذات طابع اجتماعى تحمل بعض سمات المشاعية الجاهلية ، تعدد منها العناية بالمسافرين أو المنقطعين منهم . وكانت تخصص لهذا الغرض خانات على الطرق الخارجية ينزل فيها المسافرون دون أجر . وهو تقليد استمر حتى القرن الحالى يكرس روح الضيافة الجاهلية مرفوعة إلى مستوى الدولة . ومنها تحريم أخذ الأجرة على استعمال الطرق والجسور مما كان شائعاً فى العصور الماضية ، وكانت الجسور تؤخذ بالضمان كمرفق تجارى حتى وقت قريب (٢٦) . ومن هذا القبيل أيضاً إباحة البساتين للأفراد حيث أجيز لأى إنسان أن يدخل بستاناً ويأكل من ثماره لحد الشبع بشرط أن لا يحمل معه شيئاً منها . وليس لصاحب البستان منعه . ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً فى استعمال الأسواق التى اعتبرت من المرافق المشتركة ومنعوا تأجير حوانيتها .

٥) **الزكاة** : وتعنى فى الأصل الطهر والنقاء ، ومرادفها الصدقة ، واشتقاقها من الصدق ، وكلا الجذرين من السامى القديم ، تزددت الزكاة فى السور المكية وفسرت هناك بأنها تقديم المال تبرعاً لا وجوباً ، ثم تحددت فيما بعد كاصطلاح يعبر عن فرض دينى ثابت لتصبح واحدة من الفرائض الخمسة . تم ذلك مابين سنة ثمانية وتسعة للهجرة وهو زمن متأخر من حياة النبى أعقب فتح مكة واستكمـال " مسلمة العربيا " . ويمكن أن نستدل من هذا التأخير فى حسم فريضة اقتصادية على وجود خلافات منعت من تبلور موقف نهائى منها خلاف ما حصل منذ البدء للفرائض الأربعة الأخرى . وقد تحدثنا فى الأسطر الفارطة عن خطة تحريم كنز الأموال وذكرنا أن الزكاة جاءت ناسخة لتلك الخطة مما يجعلنا نعتقد أن القيادة التأسيسية للإسلام كانت قد خاضت صراعاً بشأن الأموال قبل أن تستقر على شرعة الزكاة . وقد مر بنا فى حديث الكنز أن أغنياء الصحابة اعتبروا الزكاة " طهرة للأموال " بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقى ماله طاهر

للأموال " بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقى ماله طاهر من الحرام ويحق له التصرف فيه مهما بلغت مقاديره ، واستخلصنا منه أن تشريع الزكاة كان مطلب الأغنياء لا الفقراء ، مما يفسر بالتالى تأخرها فى الزمان عن بقية الفرائض .

تفرض الزكاة على النقد وهو الدراهم والدنانير وعلى سبائك الفضة والذهب مقدرة بالنقد . ومن الحيوانات على الإبل والبقر والغنم ومن الغلال على الحنطة والشعير والتمر والزبيب . وفى الفواكة والبقول خلاف . ولا تفرض على غير هذه الأموال . ونسبتها فى النقد ٥ ر ٢ بالمائة ونصابها عشرين دينار أو مائتى درهم . وللحيوانات نسب خاصة ، لأن زكاتها تؤخذ عيناً فالإبل نصابها أربعة وعشرين والبقر ثلاثين والغنم أربعين وتفرض على كل حد منها زكاة عينية بحسابات معقدة . ونصاب الغلال ـ وتؤخذ عيناً كذلك ـ خمسة أوسُق وتعادل ثمانمئة وسبعة وأربعين كيلو جرام . ويؤخذ عشرها فيما يسقى بالمطر أى بنسبة ٥ر٢ بالمائة ونصف عشرها فيما يسقى بالآلة أى بنسبة ٢٥ر١ بالمائة . والزكاة العينية هى من نتائج ضعف الاقتصاد النقدى فى صدر الإسلام . ولم يستطع الفقهاء تحويلها إلى النقد فى عصورهم لتحرجهم من الاجتهاد فيما ورد فيه نص . ويدخل الدين السماوى هنا كمعوق فعال ضد الاجتهاد إذ يفترض أن الأخذ عيناً هو أمر إلهى ولا علاقة له بالوضع الاقتصادى فـــــى زمانه .

تجبى الزكاة من طرف الدولة . وكان النبى قد بدأ بتعيين موظفين لهذا الغرض يبعثهم إلى النواحى التى أسلمت من العربيا يسمى أحدهم " مصدق " بتشديد الدال ، أى جابى الصدقة ، ويتولى المصدق جباية الزكاة من المشمولين بها وتوزع الحصص على المستحقين من أهل الناحية ويبعث الباقى إلى المدينة ، وتوزع حصيلة الزكاة على ثمانية أسهم عددتها آية الصدقات (٦٠ / توبة) للفقراء والمساكين والغارمين والعبيد المكاتبين وابن السبيل والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليهـــــــا (المصدقين) وفى سبيل الله . واختلف المفسرون والفقهاء حول المقصود بالفقير والمسكين دون أن يصلوا إلى رأى مستقر . وعندى أنهما فئة واحدة يصدق عليها وصف الحاجة التى يستحقون بموجبها حصتهم من الزكاة . وربما عطفت على بعضها لكى يستقيم نسق الآية . والقرآن كتاب أدبى مقيد بشروط الكتابة الفنية التى لم تستثنى منها آيات الأحكام بمضمونها التقريرى الخالص . ولكى تأخذ فكرة عن ذلك نقرأ آية الصدقات ضمن سياقها فى السورة لنرى كيف تندمج فى نسق بلاغى من خلال اتصالها بما قبلها .

" ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذ هم يسخطون . ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون .. إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليكم حكيم " .

إن الآيتين الأولى والثانية سجاليتان والثالثة من آيات الأحكام ، ولكن المستوى البلاغى للثلاثة متقارب ، وقد تم الحفاظ على نسق الآية الثالثة بإضافة المساكين إلى الفقراء وعدم التقيد فى ترتيب المستحقين تبعاً لدرجة استحقاقهم ، وإنما روعى انسجام وزن العبارات ، كذلك لم تتقيد الآية بالتسميات المضبوطة للمستحقين فذكرت " فى الرقاب " للإشارة إلى العبيد المكاتبين وابن السبيل للمسافر المنقطع . وبدون ذلك كان النسق البلاغى للآية سيختل بحيث تقرأ على الوجه التالى :

" إنما الصدقات للفقراء والغارمين والعبيد المكاتبين والمسافر المنقطع والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها وفى سبيل الله " فتخرج عندئذ عن لغة القرآن ، وهذا ما لم يضعه الفقهاء ولا المفسرون فى حسابهم عند البحث عن معنى الفقراء والمساكين . أما الغارمين فهم المديونين العاجزين عن السداد . والعبيـــــد المكاتبين ، المعبر عنهم بكلمة (وفى الرقاب) هم الذين يسعون للانعتاق لقاء مبلغ يدفعوه لسادتهم وابن السبيل هو المسافر الذى انقطع عن أهله ونفذ ماله ، والمؤلفة قلوبهم هم شخصيات من أهل مكة وغيرهم اشترى محمد ولاءهم بالمال ، وقوله فى سبيل الله قصد به الجهاد والمصالح العامة بما فيها ما ينفق لتسيير أمـــــور الدولة .

تفرض الزكاة على جميع المال الذى يشمل رأس المال والربح فهى ليست ضريبة على الربح ، وإذا جبيت على الوجه المطلوب فإن حصيلتها يمكن أن تكون مرتفعة لا سيما بعد إضافة عشور التجارة الخارجية . غير أن هذه الحصيلة لا تذهب كلها للمحتاجين ، فهناك سهم للمصالح العامة المفترض أن الانفاق عليها يتم من الموارد الأخرى وليس من مال الزكاة . وسهم الموظفين العاملين فيها . والأسهم الستة الباقية توزع على ستة أصناف ، فهى إذن ليست شرعة ضمان وضعت حصراً للفقراء ، وما ينال الفقراء منها مقدر بما يكفى للحصول على وجبات طعام بسيطة وما يسد تكاليف زواج رجل فقير . ولا تتضمن الحصة تأمين السكن . ورغم أن الزكاة جبيت فى عهد أبو بكر وعمر بالطرق الشرعية ومن

غير تساهل مع المكلفين بها حتى أن أبو بكر اعتبر الممتنعين عن دفعها فى عداد المرتدين وقاتلهم لأخذهـا منهم ، فإن مشكلة الفقراء لم تنحل فى ذلك العهد . وتدل تواريخ الخليفتين على وجود فقراء فى نفس المدينة التى فاضت عليها أموال الفتوحات وتكاثر فيها الأغنياء .

وعندما نتابع نظام الزكاة فى التطبيق نجد أن الإخلال بجبايتها يبدأ من خلافة عثمان الذى أجاز للأغنياء إخراج زكاتهم بأنفسهم وأعفاهم من تقديها للسلطات المعنيـة بأخذها .. وفى خلافة معاوية أعيدت الجباية ولكن لضمان مورد إضافى لبيت المال ، الذى ازدادت أعباؤه مع تطور الدولة الإسلامية إلى امبراطورية ، وبذلك لم تعد توزع على المستحقين . واستمر الحال على هذا بعد معاوية حتى العصر العباسى الأول : تجبى الزكاة وفق المقادير الشرعية وتذهب لبيت المال دون أن يوزع منها شىء على الفقراء . وإلى ذلك يشير أبو حمزة الخارجى فى خطبة قرع بها أهل المدينة عند احتلاله لها أيام مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين . قال أبو حمزة : " يا أهل المدينة اخبرونى عن ثمانية أسهم فرضها الله فى كتابه على القوى والضعيف فجاء تاسع ليس له فيها سهم فأخذها لنفسه ؟ (٢٧) " ولهذا السبب قال كثير من الفقهاء بعدم جواز دفعها للسلطان وشجعوا المكلفين بها على تقديها للمحتاجين بأنفسهم .. ومع التساهل فى جبايتها فيما بعد لم تعد الزكاة أكثر من تبرع شخصى يتقدم به الأسخياء والورعين من الأغنياء . وقد تمسك العياورون الذين احترفوا السطو وقطع الطريق منذ أواخر القرن الثانى بتهرب الأغنياء من دفع الزكاة لشرعنة سلوكهم .

٦ ـ إن مبدأ الملكية الصرفة لم يتبلور تماماً فى الفقه الإسلامى . وهناك دليل هام عليه من التعليمات المتعلقة بتطبيق عقوبة قطع اليدين على السرقة . فقد فرز الفقهاء ما بين حالتين للمال المسروق هما : أن يكون محرزاً أو يكون بلا حرز . ويطبق القطع فقط فى حالة المال المحرز . واختلف الفقهاء حول تحديد المحرز ، والمتفق عليه عموماً إنه ما كان فى موضع مغلق أو مدفون . كأن يتسور السارق أو يكسر الباب فيدخل ويسرق أو ينبش فى مكان يعرف أن به مال مدفون فيأخذه . وبموجب هذا التحديد لا تقطع يد السارق للأشياء المطروحة فى الطرق حتى ولو عرف صاحبها . كذلك لا يقطع السارق من الحمامات والمساجد وغيرها من الأماكن المفتوحة للعموم . واختلفوا فى سارق ستارة الكعبة فقال أكثرهم إنه لا يقطع . وكذلك من سرق قناديل المسجد وسجاجيده لأن استعمالها مشترك أى أنها غير مملوكة لفرد معين . وهكذا حكم من سرق الحيوانات سارحة فى البر والمرعى خلافاً لمن يسرقها وهى مربوطة فى حظائرها .

وخضع أكثر الفقهاء للشكلية القانونية فى تفريق حكم المحرز عن غيره فقالوا إن من سرق متاعاً مشدوداً على دابة بقيمة ربع دينار تقطع يده فإذا سرق الدابة وما عليها لا يقطع لأن الدابة هنا غير محرزة (٢٨) . ومن سرق من الجيب الخارجى لإنسان أو من كمه لا يقطع ، ويقطع من سرق من الجيب الداخلى (٢٩) . وإذا جاء لص ليلاً ووجد باب دار مفتوحة وأهلها نيام فدخل وسرق لا يقطع (٣٠) . هذا مع التنبيه إلى أن عدم القطع لا يعنى إباحة السرقة وإنما يعاقب السارق بالتعزيز وهو عقوبة تأديبية تتم بالجلد مادون الحد فى العقوبات الشرعية (أدنى مقدار للجلد الشرعى هو أربعين لشارب الخمر ، والتعزيز يجب أن يكون أقل من هذا العدد . وجعل عمر بن عبد العزيز حده الأعلى خمسة عشر) .

إن جعل الأحراز بهذا المعنى الضيق شرطاً فى قطع يد السارق يعنى تقليص ما يصدق عليه وصف الملك الفردى إلى حدود قلقة تزول مثلاً بمجرد السهو عن إغلاق باب الدار ليلاً أو ترك الدابة سائبة أو وضع النقود فى الجيب الخارجى . ومع أن اشتراط هذا الشرط قد يكون استهدف عدم التوسع فى تطبيق عقوبة القطع القاسية فهو يدل من جهة أخرى على عدم تبلور مفهوم واضح ومقنن لملكية الأفراد ..

* * * *

نخلص مما أوجزناه فى القسم السابق إلى وجود قطاع مشتركى فى الفقه ، متمايز حيناً ومتداخل حيناً مع الأصناف الأخرى للملكيات وبشكل مختلف علميـة وغير محسوم . ويكشف لنا ذلك عن جانب هام من تعارضات البنيـة المعقدة للاقتصاد الإسلامى فى جانبيه النظرى والرسمى . وسنحتاج لاستكمال صورة هذه التعارضات إلى التذكير بالأمور التالية :

١) تفاوت المبادىء الاقتصادية تبعاً للدين حيث تحكمت العقيدة فى المصلحة الاقتصادية . فقد فرضت الجزية على غير المسلم وأعفى من الزكاة رغم أن مقدار الزكاة المتحقق على فرد معين قد يكون أعلى من مقدار الجزية . ويرجع ذلك إلى أن الجزية أريد بها معاقبة من يأبى الدخول فى الإسلام بإذلالهم وهو العلة المصرح بها فى آية الجزية (٢٨ / المائدة) ، " قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهـم صاغرون " . واشتقاق الجزية من الجزاء الذى يعنى العقوبة فى أحد معانيه ، بينما يعتبر أخذ الزكاة من المسلم من باب التطهير ، كما صرحت به آية الزكاة وكما يدل عليه المعنى

الأصلى للمصطلح . والزكاة من العبادات التى يؤديها المسلم فيثاب عليها وتخوله مكانة عند الله يوم القيامة ، وهذا ما لا يجوز للكافر . ولذلك يقول المحقق الحلىّ إن الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا يصح منه أداؤها . (٣١) وهذا كما لو صلى وهو على كفره فإن صلاته لا تقبل وكما لو شارك فى الجهاد وقتل لا يكون شهيداً ، كما أنه لا يأخذ حصة المقاتل المسلم من الغنيمة وإنما يرضخ له أى يعطى ما دون الحصة الشرعية . والتزاماً بقاعدة " وهم صاغرون " فى الآية يفرض على الذمى أن يأتى بنفسه إلى الجهة المخولة بالجباية ليسلم ما عليه من الجزية . وهذا خلاف الزكاة حيث يذهب المصدق إلى أماكن استحقاقها لجبايتها بنفسه . ويجب على الذمى أن يسلم جزيته قائماً والقابض منه قاعداً ، ويضيف بعض الحنفية أن يأخذ القابض بتلابيبه ويقول له أعط الجزية ياذمى ، وهو يهـــزه بعنف (٣٢) . وبسبب دلالة الجزية على الصغار تطير منها العرب الذين سمح لهم بالبقاء على دينهم . وقد قاومها بنو تغلب وهم نصارى لما أراد عمر فرضها عليهم . ثم توصلوا فيما بعد إلى مساومة يدفعون بموجبها ضعف الزكاة بدل الجزية وقبلها هو منهم خلافاً لحكم الآية . وأعفى غير المسلم من الزكاة على مواشية فلم يكن يدفع عنها شيئاً مهما بلغت قيمتها . ومن أحكام الفقه فى هذا الباب أيضاً أن غير المسلم إذا استأجر قطعة أرض مملوكة لا يدفع العشر عن غلالها عند بعضهم ويدفع ضعف العشر عند آخرين ، وقال معظم الفقهاء بجمع العشر والخراج على المسلم إذا زرع أراضى خراجية أما غير المسلم فيدفع عنها الخراج فقط .. فى نفس الوقت ضوعف الرسم الجمركى على تجارة الذمى ففرض عليه العشر وعلى المسلم نصف العشر . وقد مر بنا أن الشيعة أجازوا اشتراط السخرة على الفلاح غير المسلم فى عقد المزارعة والمساقاة ولم يجيزوه للفلاح المسلم (٣٣) . كذلك منع الفقهاء دفع الزكاة لغير المسلم وانفرد أبو حنيفة بتجويز إعطائهم من زكاة الفطر وهم متفقون على ذلك رغم روايـــة أوردها أبو يوســـف فى " الخراج " تقول إن عمر بن الخطاب خصص راتباً من الصدقات لشايب يهودى اعتبرهُ من مســـــاكين أهل الكتاب (٣٤) .

٢) شـدة بروز الاقتصاد التجارى وتمايز أحكامه فى الفقــه ، مما يتصل بما قلناه من اتساع الأمصار ونمو اقتصادها . وينظر الفكر الإسلامى إلى التجارة بوصفها أشرف الأعمال ، وهى مقدمة فى تراتب المهن على سائرها . وينسب إلى النبى حديث يقول الرزق عشرة أجزاء تسعة فى التجارة وواحد فى غيرها . وفى مصادر الشيعة عن جعفر الصادق إن التجارة تزيد فى العقل (٣٥) ، وهذه ملاحظة ثاقبة فما يزال التجار هم قادة العالم ! وتشتمل كتب الفقه على أبواب موسعة لمعالجة أحكام النشاط التجارى أو ما يندرج اليوم تحت اصطلاح " البزنس " . وتضم هذه فى المعتاد ما يحل الاتجار به وما يحرم ، عقد البيع أصناف البيوع المسموح بها والمنهى عنها والمكروهة . ضمان البيع ، أحكام العقود . أحكام العيوب المرابحة . بيع الثمر . بيع الحيوان . الصرف وما يلحق به من تبادل نقدى ، البيع لأجل ويسمى عندهم السَّلَم بفتحتين ، والسلف ، الرهــــن ، التفليس ، الحجر ، الضمان ، الحوالة ، الكفالة ، الوكالة ، أحكام النزاع فى الأملاك ، الشركة ، المضاربة ، الودائع ، الإجارة ، أحكام الديون ، أحكام الصناع ويدخل فيها المقاولات . ومعظم هذه الأبواب داخلة اليوم فى القوانين التجارية المعمول بها فى البلدان العربية .

ولقى التجار تشجيعاً من الشريعة الإسلامية فى ركنين هامين : الأول عدم التسعير وترك الأسعار خاضعة لأوضاع السوق . وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء الذين يستندون فيه إلى أحاديث تنهى عن التسعير . وقد استقصى السيوطى روايات هذه الأحاديث فى كتابه النقدى الهام للحديث فوضعها فى مرتبة الحديث الحسن (٣٦) وهو ما كان أعلى من الضعيف وأدنى من الصحيح ، ومثل هذه المرتبة فى الروايات لا ينبغـــى الركون إليها فى تثبيت شرعة ، ولكن يبدو أن الحديث مسلّم به عند الجميع وهو مما اتفقت عليه مصادر السنة والشيعة التى لا تتفق فى كثير من الأمور ، ويجعلنى وروده لدى الفريقين أصوب نسبته إلى النبى محمد ، الذى يبدو هنا خاضعاً لآلية التجارة القرشية . وقد استثنى مالك من عدم تسعير الأقوات فى حالات الغلاء فيما نقله الماوردى فى الأحكام السلطانية . ولعل هذا ما يفسر ظهور عادة تثبيت الأسعار على السلع فى أسواق الأندلس التى تبنت المذهب المالكى فى أحكامها الفقهية . كما اشترط الإسماعيلية التزام التاجر بسعر السوق السائد وعدم البيع بسعر أعلى (٣٧) . ويبدو أن هذا خاص بالأطعمة دون غيرها .

الثانى السماح بالاحتكار إلا فى ست مواد هى الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت . وأحاديث النهى المشدد عن الاحتكار تختص هذه الأصناف التى كانت تشكل مادة العيش الأساسية وفيما عداها لم يمنع التاجر من احتكار السلعة للتحكم فى الأسعار . والفقهاء أيضاً مختلفون فيما إذا كان الاحتكار محرم أو مكروه ، لكنهم يوجبون على السلطة إجبار المحتكر على البيع ، فالتحريم أو الكراهية يرتبطان هنا بالإثم الذى يتحمله المحتكر وليس بحكم القانون فيه .

والتجارة الإسلامية تصدير واستيراد . وكان تطور

الصناعة الحرفية ونمو اقتصاد منتج فى حواضر الإسلام . لقد زود التجار المسلمين بمادة مغرية للمغامرة فى الأسواق الخارجية ، وكانت أساطيلهم تمخر البحرين المتوسط والأحمر وبحر العرب والمحيط الهندى الذى وصل التجار المسلمون إلى معظم جزائره . وهناك ما يدل على أنهم استمروا سادة التجارة العالمية حتى القرن السابع عشر الميلادى (٣٨) . وكانت تجارتهم تمتد ما بين أسبانيا والصين كما وصلت إلى دواخل أوروبا . وكانت للمسلمين من العرب والفرس والأتراك جاليات مستقرة فى بعض مدن الصين الجنوبية لا سيما كانتون (قوانغتشو) التى وصل تعدادهم فيها فى بعض الأزمنة إلى مائة ألف يشتغل معظمهم فى التجارة . وقد أطلعت أثناء مكوثى فى الصين على عدد كبير من شواهد القبور العربية تتأرخ ما بين القرن السابع والثامن وتعود لشخصيات اجتماعية مرموقة . كما وقفت فى أحد المتاحف الصينية على تمثال من الفخار يمثل سائح عربى يستدل منه على اشتداد وتيرة التدفق العربى على الصين .

كان للتجارة أثر بالغ فى تعميق التفاوت فى المجتمع الإسلامى إذ ضاعفت من احتجاز الثروة لصالح أفراد معدودين تميزوا عن سواهم بروح المغامرة وسعة الحيلة . وقد انعكس هذا الوضع فى الفكر الإسلامى . إذ نجد فى مقابل مأثورات الحث على التجارة وتزكية التجار مأثورات أخرى تندد بها . ففى مصادر الشيعة حديث يقول : " شر بقاع الأرض الأسواق وهى ميدان إبليس يعدو برايته ويضع كرسيه ويبث ذريته فبين مطفف فى قفيز أو طايش فى ميزان أو آخر سارق فى ذرع أو كاذب فى سلعة (٣٩) ، ويقول الفخر الرازى إن طائفة من الناس حرموا المبيعات بالكلية لأنها لا تنفك عن التطفيف (٤٠) . وفى رواية عن جعفر الصادق أن الحـــلال لا يصل بصاحبه إلى امتلاك عشرين ألف درهم (٤١) . ويستفاد منه أن ثروات التجار وغيرهم من الأغنياء حرام ، وهناك أحاديث ومأثورات كثيرة فى هذا المعنى . ونجد فى ذلك أحد الوقائع الهامة التى تدل على تناقضات الفكر الإسلامى تجاه القضية الواحدة . فالتجارة التى فيها تسعة أعشار الرزق والتى تزيد فى العقل هى أيضاً موضع شبهة وممارسة تنطوى على الكثير من الإثم ، وينبغى أن نتوقع تأثيرات متبادلة لهذه التقييمات المتعارضة على سيكلوجية الاتجار ، فإذا نشطت أحاديث الحث على التجارة مسلماً فالأحاديث المقابلة قد تثبط آخر ، والمسلم الذى تنشطه هذه الأحاديث قد يثبط هو نفسه بمضاداتها . ومن هنا لا يسعنا القول إن روح التجارة الإسلامية كانت فى غاية الانطلاق .

إلى جانب ذلك تضمنت الأحكام الفقهية المختصة بأصول الاتجار والكسب قيود لا تتلاءم مع مطالب النشاط التجارى الحر والمتساوق مع نزعة الربح المتأصلة فى التجارة ، وفيما يلى بعض هذه القيود :

١) تحريم بيع الغَرَر (فتح الغين والراء) وهو المخاطـرة . ويمتد إلى كل بيع يعقد على شيء مجهول عند أحد المتبايعين أو كليهما . ومن غرارته : بيع أجنـة الدواب ، بيع الحليب فى الضروع ، بيع السمك فى الماء والصوف على ظهر الغنم ، وكذلك بيع الثمار على الشجر قبل أن يبدو نضجها ، وهذه البيوع كانت معروفة عند قريش وغيرها قبل الإسلام ، ويقع فيها غبن شديد والمبيع بالتقنين الفقهى يجب أن يكون معلوم الصفة والمقدار .

٢) منع ما لم يقبض . أى أن تباع بضاعة ويؤجل استلامها إلى أجل ، وهو أحد أركان بيع الغرر . وقد حرم لاحتمال أن يكون وسيلة للربا . وهذا من أشد القيود ضرراً بالنشاط التجارى والمالى ، الذى يستند فى جوهره إلى المخاطرة وتنوع الصفقات .

٣) كراهية بيع الصك . ويقصد منه تظهير الصكوك المكتوبة بمبلغ دين إلى شخص ثالث ، كأن يحول الدائن صكاً كتبه مدينه إلى دائنه ، والكراهية لا تبلغ التحريم لكن التاجر الورع يضطر إلى الوقوف عندها قائماً . وهذا من القيود التى تحد من تطور الصيرفة والنظام المصرفى الذى له جذور بعيدة فى تاريخ المنطقة ، إذ يرجع إلى البابليين وعرفته المدن الإسلامية الكبيرة مثل بغداد التى تمتعت بنظام مصرفى كفؤ ، ولكن معوق فى ظل التحريمات .

٤) النهى عن صفقات " الكالىء بالكالىء " ومثالها أن يكترى دابة ويحيل صاحبها مدين له ليقتضى منه الكروة ، أو أن يقرض قرضاً لصاحب غلة إلى وقت معلوم فإذا حضر الوقت ولم تتوفر الغلة اشترى الدين من دائنه بدين آخر فهذا دين انقلب إلى دين ، وفيه شبهة ربا .

٥) عدم جواز الإيجار لأجل الاستئجار ، كأن يستأجر داراً ثم يؤجرها بأكثر من إيجارها ليربح الفرق أو أن يستأجر أجيراً ثم يؤجره لغيره بأجر أكبر فيأخذ الفرق . ويسمى الأول فضل البيت أو الحانوت والثانى فضل الأجير ، والفضل فى اللغة هو مافضل عن الشيء ، وفى المصطلحات الإسلامية يطلق على مازاد عن الشيء . والفقهاء متفقون على أن فضل البيت وفضل الأجير حرام ، عدا ابن حزم الذى أجازه ، والإيجار والاستئجار فى العقارات معروف وهو من أركان تجارة العقار . أما تأجير الأجير فهو من مظاهر سيطرة الغنى على الفقير والقوى على الضعيف فى

المجتمعات القديمة ولم أسمع بمثال عليه فى العصر الحاضر .

٦) عدم جواز دفع مال لشخص يتاجر به لقاء ربح مقطوع لصاحب المال لأنه من باب الربا أى الربح على رأس المال ، وإنما تجوز المضاربة به على أن يتقاسم الإثنان الربح وتكون الخسارة على صاحب رأس المال ، وهذا القيد يسكّر على التجار أبواب واسعة لتمويل وتوسيع تجاراتهم ، إذ كثيراً ما يتردد من لديهم مال فى المجازفة به ويفضلون استثماره مضموناً بتقديمه لقاء ربح مقطوع وواجب الدفع لتجار قادرين على الاتجّارية دون أن يتحمل صاحبه مخاطر المضاربة .

٧) النهى عن " بيع وسلف " ومثاله أن يقرضه مبلغاً ثم يبايعه عليه ، أو يقول له آخذ سلعتك بكذا وكذا على أن تسلفنى كذا وكذا ، وسبب النهى شبهة الربا ، ومثل هذه المعاملات من لوازم النشاط التجارى .

٨) النهى عن " تلقى الركبان " ويراد به أن يخرج التاجر إلى ظاهر المدينة أو البلدة ليستقبل القادمين بالبضائع من البادية أو الريف ويشترى منهم قبل أن يصلوا إلى السوق ، والغرض من هذا النهى حماية الفلاحين والبدو من استغلال التجار ، والمعروف فى بلداننا حتى اليوم أن الفلاح والبدوى الذى يأتى ببضاعته إلى المدينة كثيراً ما يرجع إلى أهله وهو لا يملك ما يسد نفقات سفره مع البضاعة . ومن هذا الباب أيضاً منع بيع الحاضر للبادى ، أى تاجر المدينة للفلاح أو البدوى بالوكالة لئلا يتحكم فى البيع وينهبه من حيث لا يعلم . وقد منع البيع إلا فى السوق ولم يجيزوا البيع فى الطرق . وهذه القيود مفيده للفلاحين والبدو ومضرة للتجار .

٩) عدم جواز الإنتاج بالمقاولة إلا إذا اشترك صاحب المال بالعمل مع المنتجين . ومن أمثلة ذلك أن يقدم شخص أقمشة إلى خياطين ليخيطوها له مقابل مبلغ متفق عليه ، ويستلم الملابس منهم ليبيعها . وهذا لا يصح إلا إذا شاركهم فى العمل فيتولى مثلاً تقطيع القماش بنفسه ويذهب إلى السوق ليشترى لهم الخيوط ، وهم يجيزون مع ذلك أن تكون المشاركة رمزية مثل أن يحضر إلى محل الخياطين ويقدم الأقمشة لهم بنفسه ، والمهم هنا دلالة العمل . وهذا القيد مما يتمسك به الشيعة بالأخص ، ومن متمماته عندهم عدم تضمين المنتجين والصناع ما يتلف عندهم من المواد ما لم يكن عن إهمال متعمد . وفيه انحياز للصناع ضد الاستغلال التجارى .

١٠) منع الدعاية للبضاعة وهو متفق عليه بين الفقهاء مع اختلافهم بين التحريم والكراهية ، ويروى عن أبو حنيفة أنه كان فى متجره فجاءه رجل ليشترى منه قطعة قماش فأخرجها له ابنه حماد وقال وهو يعرضها على الزبون : صلى الله على محمد ! فانتهره والده ، واعتذر للزبون عن البيع لما فى تصرف ابنه من الإشعار بمدح القماش ، والتجارة مادامت تجارة لا تستغنى عن الدعاية .

١١) ثمة قيود لا تخرج عما تعرضه قوانين التجارة الحديثة فى المعتاد كالنهى عن الغش ، ومنه مزج الحليب بالماء والنفخ فى اللحم حتى يزيد وزنه ووضع السلعة الجيدة فوق السلعة الرديئة لإخفائها ، والنهى عن التطفيف فى الوزن أى إنقاصه عن حق المشترى ، ومنها أيضاً النهى عن التصرية وهى أن يترك الناقة أو البقرة أياماً بدون حلب قبل أن يعرضها للبيع فيوهم المشترى أن حليبها غزير وتسمى الناقة أو البقرة عندئذ " مصرّاة " بتشديد الراء ، ولهذا الشكل من الغش نظائر فى السوق الحديثة مثل سوق السيارات المستعملة ، كأن يجرى صاحب السيارة تصليحات مؤقتة عليها لتبدو ماكنتها نشيطة فيبيعها بسعر أعلى من سعرها الحقيقى .

١٢) خضعت التجارة الإسلامية لهيمنة الدولة ، المالك النهائى لكل الأشياء فى الشرق ، وازداد التدخل فى شئون التجار بعد انحلال الخلافة المركزية ونشوء الدويلات التى توزعت حكم العالم الإسلامى منذ أواسط القرن الثالث . ويردنا من هذه المرحلة اصطلاح " الغمازين " وهم جواسيس يعينهم السلطان أو الوالى للتحرى عن ثروات الأفراد حتى يصادرها منهم أو يشاطرهم إياها . وتحفل تواريخ ما بعد القرن الثالث بأنباء المصادرات التى كانت تمتد إلى ثروات ضخمة تقدر بالملايين من الدنانير أو الدراهم . والغمازين صيغة مبالغة من الغمز وهو الإشارة بالعين وتدل قرينة الاشتقاق على المهمة التى كان يتولاها هؤلاء الجواسيس .

* * * * *

مبدئياً يأتى طغيان النشاط التجارى على فقه الاقتصاد فى تعارض مع الخصائص الأخرى للاقتصاد الإسلامى بتأثيرات المشاعية والآسيوية ، وإذ يتزامن هذا النشاط فى مجراه مع نمو مكافىء فى الاقتصاد الأمصارى يتمثل رئيسياً فى تطور صناعات المشاغل الحرفية فإن امتداده إلى مرحلة أعلى يتغير فيها نمط الاقتصاد يبقى قيد الاحتمال . والحق أن تغيرات من هذا القبيل قد أخذت بالمثول مع تراكم الثروات واتساع رقعة التداول النقدى فى تجارة متدفقة عبر تلك المساحة الشاسعة من العالم . وقد أوحت بعض هذه التغيرات لبعض من تلمسهـا من المؤرخين المعاصرين باستنتاجات دفعت أحياناً إلى تصنيف الاقتصاد الإسلامى

فى مطافه الأخير كاقتصاد رأسمالى . ونحن فى الحقيقة نعثر على مقومات من هذا الطراز كانت مع استمرارها فى الاتضاح والتسيد ستستدعى تحولات فى مفاصل أخرى من سيرورة النمو الاقتصادى . ومن ذلك ما يتعلق مثلاً بوسائل الإنتاج المدينى ، الذى بتطور آليته يستجيب فى المعتاد لمستلزمات النمو الصاعد فى وتيرة النشاط الاقتصادى ، ولدينا مثال على هذا التوقع فى شيوع نمط جديد من المؤلفات المعروفة بكتب الحيل . ويقصد بها الكتب التى تصف كيفية صنع آلات تتحرك ميكانيكياً ، والحيلة فى استعمالها القديم لا علاقة لها بالمعنى المعاصر الدال على الغش والخداع ، فهى " حسب الفيروز آبادى " تفيد الحذاق وجودة النظر والقدرة على التصرف ، وقد وجدت منذ القرن الرابع على الأقل إمكانات للحركة الميكانيكية استفيد منها فى وسائل الترفيه فى قصور الحكام ، كما استجدت مخترعات من المستوى الذى تدل بداياته على بدء الحاجة إلى تغير فى أساليب الإنتاج .

هذه التحــولات أعطاهــا العلّامــة مكسيم رودنسون اصطلاح " CAPITALISTIQUE " الذى ترجمه نزيه الحكيم معرب كتاب " الإسلام والرأسمالية " إلى **رأسمالوى** ، وهى ترجمة دقيقة استفاد فيها من إضافة الواو إلى ياء النسبة لإعطاء دلالة سلب للاصطلاح الأصلى ، وهذا الوصف ينطبق بصورة أفضل على الاقتصاد الإسلامى فى ذروة تطوره ، إذ كان يبدو من غير الممكن أن تذهب التحولات إلى أبعد من هذا المدى لتنتج ثورة رأسمالية وهذه مرتبطة بوسط تخرج منه أنماط الاقتصاد القديمة دون أن تدخل فى نمط اقتصاد حديث . مكدسة بذلك حالة التطور المكبوح التى انطوى عليها تاريخ الإسلام برمته .

واحسب أننا قد توصلنا من وراء هذه النظرة المجملة فى الاقتصاد الإسلامى إلى أنه اقتصاد (متوازن) . ونستطيع أن نقول إن فى توازنه يكمن السر فى فشله المطلق : فبتكويناته الآسيوية لم يسمح للفرد أن يصبح محور الحركة فى النشاط الاقتصادى ، وكان الفرد يفتقر منذ البداية إلى ما يحدد هويته فى مجتمع كان محكوماً بهوية القبيلة عند ظهور الإسلام ، واستمر نظامه القبلى يزاول حضوراً متفاوت الدرجات عبر جميع الأطوار التاريخية للإسلام (كيف أمكن للمتنبى الذى عبر عن القيم الثقافية لمجتمع القرن الرابع أن يعيِّر خصومه بالحجامة) وبالتالى لم يكن مطروحاً فى مجرى التاريخ الاقتصاد الإسلامى تلك الدرجة العالية من النشاط الفردى الحر الذى عرفته أوروبا . إن الإنسان لفرديته الجامحة متجه نحو الكسب ، لا سيما حين يكون محكوماً بقانونالملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، أو على الأقل بحــق

الاستثمار الفردى وهو ما جعل التاجر المسلم يخوض غمرات البحار أو يتوغل فى مجاهل اليابسة لكى يحصل على الغنى ، وكان يتداول فى أثناء ذلك حديثاً عن نبيه يقول إن من مات دون ماله فهو شهيد ، (دون ماله : فى حالة الدفاع عنه) ، ألم يكن ممكناً لهذا المغامر أن يمهد لمجتمعه ما مهده المغامر الأوروبى لمجتمعه ؟ إن توازن الإسلام يمنع من ذلك ، فالفرد المسلم لم يجرب نفس النشاط الحر لنظيره الأوروبى ، ومع أن كليهما خضع لعقيدة دينية من أصل واحد تعارض التوسع فى الثراء ، فقد كان الأوروبى أقل تأثراً بها فى أعماله الحرة التى لم تواجه نفس الكوابح .

إن التشريع الإسلامى للتجارة والاقتصاد الفردى لم يكن

أحادياً ، أعني بالوصف الذي يجعل النشاط الاقتصادي هدفاً خالصاً له . فقد بقي الاقتصاد عرضة دائمة للتأثير بمثبطات الوازع الديني وما يتصل بها من محظورات ، بينما فقد الوعاء القانوني والايديولوجي الذي يوفر له فضاء كافيا للحركة . أما الدولة الإسلامية فإن علاقتها بهذا الحقل تتحدد من جانبها بحق السيادة عليه بوصفها المالك النهائي لكل من المنتج ومنتجاته والتاجر وبضاعته ، حيث يفقد النشاط الاقتصادي أحد أهم ركنين من أوكانه وهما : الحرية واطمئنان الفرد إلى تملك ثمار عمله بوصفها من حقوقه الخالصة .

كان من المحتوم إذن أن يفشل الإسلام في صنع ثورة اقتصادية تنقل عالمه من مرحلة تاريخية محددة إلى مرحلة تاريخية محددة أخرى ، أي من تشكيلة " اجتصادية " إلى تشكيلة " اجتصادية أخرى " مغايرة بالتمام . والاقتصاد الإسلامي في ذلك كالاقتصاد الصيني الذي سار في خط متقارب من التطور وأنتج معادلات حضاريـــة مقاربـــة أيضاً ، ثم توقف عند نفس النقطة الحرجة عاجزاً عن المضي إلى مدى أبعد .

في المقابل ، لم تسمح الشريعة الإسلامية بإيجاد منظومة للعلاقات الاجتماعية تقوم على العدالة ، لأن أحكامها في هذا المجال تتداخل مع الأحكام المنظمة للاقتصاد الفردي ، فتفقد بذلك فاعليتها المنشودة من جانب الطموح المثالي للعدل . ألا نجد هنا حالة من التكابح تقوم بها المبادىء والأحكام والمثل المختلفة ضد بعضها البعض ؟! إن أي شرعة أو فكرة للضمان الاجتماعي الناجع قد تجد لها مضـــاداً في الفقه كما في الفكر ، حيث تتوزع وجهات النظر الناجمة عن مصالح اجتماعية وأوضاع تاريخية متباينة داخل منظومة اقتصادية وايديولوجية واحدة ، فتحدث فيها من التوازن ما يمنع من طغيان إحداهما على الأخرى وهكذا لم يتمكن الإسلام من أن يكون شريعة للمالكين تقودهم إلى إيقاع تغيير بنيوي في تاريخه ، ولا شريعة للمحرومين تساعدهم على إنشاء مجتمع يقوم على العدالة الاجتماعية .

وأن يكون الإسلام قد أخفق وهو في عز تاريخه عن مضاهاة أي من هذين الخيارين ، فلا شك أنه سيخفق وهو يقف خارج تاريخه في الانفراد بإقامة اقتصاد بديل عن أي من النظامين العالميّين القائمَين حالياً . وفي تجربة إيران دليل على ذلك . فالنظـام الاقتصادي الحاكم في إيران ليس له لون ، وقد عجز عن الاستجابة لمطالب المستضعفين بسبب افتقاره إلى مبادىء فقهية كافية تقف إلى جانب هذه المطالب ، كما فشل في تمثيل البازار بسبب قانونه التجاري المكبل بالتحريمات ، وأنا لذلك لا أجد ما يقنع في أي تحليل يسعى لإظهار النظام الإسلامي في إيران كمعبر عن مصالح البورجوازية ، وبالطبع فهو بعيد بدرجة أكبر من أن يجسد طموحات المعدمين .

ختاماً أقول : إن الاقتصاد الإسلامي هو موضوع للدراسة بوصفه تراثاً ، وكم تمنيت لو أن علاقتنا به من هذه الجهة كانت من طراز علاقة زملائنا مؤرخي البابليات بشريعة حمورابي ، إذ كنا سنستغني عن محاكمات قد يجد المؤرخ حرجاً منها في صدره لأنها تقع خارج تخوم اختصاصه ، فنحن إذ نتناول قضية كهذة من زاوية كونها تراثاً يمكننا أن نجد فيها أموراً كثيرة تستحق أن نقف عندها . ولو أن دراستنا لن تقتصر حينئذ على فقه الاقتصاد الذي لم يستوعب كامل تراث الفكر الاقتصادي في الإسلام .

ملاحظات لغوية :

١) خففت من الإعراب في بعض الجمل لتجنب الحذلقة ، وأنا مع خطة تتجه للتخلص من الإعراب بالتدريج ، من أجل المساعدة على تقليص الهوة بين لغة الكتابة واللهجات الدارجة التي أخذت بدورها ترتقي مع انتشار الثقافة لتأخذ ببعض عناصر الكلام الفصيح . ومما يلحق التخفيف في الإعراب إبقاء ياء المنقوص النكرة (قاضي بـدل قاض) وإبقاء حرف في الفعل المعتل عند جزمه .

٢) استعملت بعض المفردات والمصطلحات التي تبدو غريبة للوهلة الأولى وفيما يلي شرح معانيها مع الاعتبارات الباعثة على استعمالها .

القيعان : في الإنجليزية ثلاث مفردات مختلفة ، واحدة تخص الكوكب وهي EARTH واثنتان لما يتعلق بأجزاء سطح الأرض وهما LAND و GROUND الأولى تستعمل لما يخص الزراعة والعقار والثانية للجزء الماس للأشياء من السطح ، وفي العربية مفردات أكثر من هذا العدد للأجزاء المختلفة من سطح الأرض ، وقد جرى الكتاب العرب مع ذلك ومنذ القدم على تقليد خاطىء يكتفي بكلمة أرض لما يقابل هذه المفردات الثلاثة كلها . وقد حاولت معالجة هذا القصور باستعمال مصطلح قاع وجمعه قيعان لما يقابل LAND ولو أن صيغة الجمع هنا أسوغ من المفرد ، واستعملت كلمة صعيد لما يقابل GROUND . الأول سبق إليه شوقي بمطلع نهر البردة المعروف " ريم على القاع " ، أما الثاني فقد استعمل بهذا المعنى في نصوص نثرية وشعرية منها هذا البيت لشاعر شيعي يرثي قتلى كربلاء :

تركوهم على الصعيد ثلاثاً يا بنفسي ماذا يقل الصعيد

علماً بأني أخذت كذلك بصيغة جمع الأرض على أراضي لما يقابل LAND وصيغة الجموع في العربية كثيراً ماتوفر اصطلاحاً متمايزاً يتضمن معاني ليست في المفرد .

أنعام : مصطلح قرآني يطلق على مجموع الحيوانات الداجنة التي يستخدمها الإنسان لحاجته . وليس في لغة الكتابة المعاصرة ما يؤدي هذا المعنى الشامل غيره .

العربيا : بلاد العرب ، شبة الجزيرة العربية ، اسم تستعمله اللغات الأوروبية لهذا الغرض آثرته هنا لأن من مزايا الاصطلاح الجيد وأسماء العَلَم الجيدة أن تتألف من مقطع واحد ويمكن أن نتعوده مع تكرار الاستعمال .

أمصار : والمفرد مصر ويقصد بها البقاع العامرة خارج البادية والريف ، وهو استعمال قديم ، وقد أطلقه الساميون على مصر فيما يبدو لما كانت تتميز به عن العربيا وسكانها الساميين من تحضر وعمران . والمصر قد يطلق على البلد بكامله كالعراق والشام أو على المدن الكبرى فيه كالبصرة والكوفة وكانت تسمى المصرين . واشتق الإسلاميون التمصير للدلالة على تأسيس المدن ؛ وقد استعملت بدوري مصطلح أمصاري مقابل URBAN .

تأريخي : بالهمزة لما يفيد موضوع علم التاريخ أو ما يقابل بالموجود في التاريخ . وبدون الهمزة يفيد ماله أهمية مرموقة في التاريخ ، يقال : " عبد الله بن سبأ شخصية غير تأريخية تبعاً لطـــه

ملاكين : جمع ملاك صيغة مبالغة على وزن فعال ، تطلق في العراق على أصحاب الأراضي حصراً بحيث يغنى استعمالها وحدها عن إضافتها إلى الأراضي . وهذا أبلغ في الإيجاز .

اجتصادي : مصطلح نحته كمال أبو ديب ليقابل SOCIO - ECONOMIC .

البزنس : يبدو لي أننا سنضطر إلى تعريبه إذ ليست لدينا مفردة تفى بمعناه الشامل . وهو في الإنجليزية نتيجة التوسع في الاستعمال لمعنى الانهماك والانشغال . ولأن العرب لم يجربوا هذا النمط من الاقتصاد لم تتطور لديهم كلمة بنفس الدلالة . والتعريب قد يقتصر على الكلمة دون متعلقاتها ، فنحن نستعمل دون التباس عبارة رجل أعمال حيث توفر صيغة جمع العمل تمايز للاصطلاح ويمكن أن نقول أيضاً ربة أعمال وربات أعمال مقابل رجال أعمال .

الهوامش :

١) في أزمنة لاحقة حلت القبائل العربية محل النبط الذين هاجر الكثير منهم إلى الأمصار واندمج فيها من تبقى منهـــم (وهم شعب سامي قريب جداً من العرب) وقد حملت هذه القبائل نظامها الاجتماعي معها لتوزع الريف العراقي والشامي بينها على أساس الملكية الجماعية لكل قبيلة أو عشيرة وهذا الوضع بقى على حاله بأشكـــال متفاوتة ، حتى الاحتلال الغربي وما أعقبه من حكومات تابعة طبقت سياسة استهدفت أقطعة الملكية في تلك البقاع .

٢) أنظر : البرخت نوت " ـ نظرة في مرويات الصلح والعنوة بمصر والعراق " الترجمة العربية فـــي فصليـة " الاجتهاد " دار الاجتهاد ، بيروت العـــدد الأول تموز (يوليـــو) تشريـــن الأول (أكتوبر) ١٩٨٨ .

٣) ٣ / ٨٨ ط الاستقامة القاهرة ١٩٣٩ .،

٤) أنظر : ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي وشرحه المسمى مجمع الأنهر لداما وأفندي ، الأستانة ١٣١٩ هـ / باب العشر والخراج ـ ٦٦٢/١ ـ ٦٦٣

٥) قدر عدد النخيل في البصرة قبل الخراب الأخير بثلاثين مليون نخلة .

٦) حاشية ابن عابدين بولاق ١٣٢٣ هـ ٢٧٢/٣ .

٧) نفسه ٢٦٣/٣ ـ ٢٦٤ .

٨) ٢١٦/٦ (كتاب المزارعة والمساقاة ، البـاب العشرين)

(٩) ص ١٦٦ من ط القاهرة ١٩٧٥ .،

١٠) وسائل الشيعة ٢١٦/٦ (الباب العشرون) .

١١) تاريخ اليعقوبي النجف ١٣٥٨ هـ ١٦٨/٢ .

١٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم دمشق ١٩٢٧ م.ص ٨٣ . طبقات ابن سعد ٢٧٦/٥ (ترجمة عمر بن عبد العزيز) .

١٣) تاريخ اليعقوبي مصدر سابق ٤٨/٣ .

١٤) تحفة الأمراء في تاريـخ الـوزراء بيـروت ١٩٠٤ ص ٢٨٦ .

١٥) كان الريف العراقي تحت النظام الملكي ينتج صنفاً عالي الجودة من الرز يسمى الرز العنبر وقد اختفى هـذا الصنف من الأسواق بعد ثورة حسين " أي ليس له وجود فعلي " . ويقال : " طه حسين شخصية تأريخية " بمعنى أنه شخص هام وجليل القدر . إن وجود الهمزة يعطي المفردة دلالة الفعل أرخ وعدمها يتركها للمعنى العام .

١٤ تموز ١٩٥٨ . فسألت أحد المزارعين كيف يجوز أن يتوقف إنتاج مثل هذا المحصول الهام والجيد بينما المطلوب أن يتطور بعد أن تحرر الفلاح من الإقطاع تحت الحكم الجمهوري ؟ فوصف لي المزارع كيف كان الفلاحون يزرعون العنبر ، قال مثلاً إنهم يغوصون في الماء إلى الركب وفي الماء طفيليات وديدان تخرق لحم سيقانهم وتمتص منها الدم ، فكانت زوجاتهم تذهب إليهم قبل انتهاء العمل في المساء لكي تحميهم في الطريق من الكلاب التي كانت تهاجمهم لتنهش سيقانهم المتقرحة والغارقة دماً . وعقب المزارع ، بعد أن وصف لي هذه الحالة : الإصلاح الزراعي خلصهم من العنبر .. وكإصلاح مبتور لم يكن من شأنه أن يفعل أكثر من هذا التخريب ذو النكهة الإنسانية .

١٦) أبو يوسف ـ السلفية . القاهرة ١٣٥٢ هـ ص ٢٨٦ ـ يحيى بن آدم ، السلفية القاهرة ١٣٨٤ هـ

١٧) الشيخ الصدوق (ابن بابوية القمي) من لا يحضره الفقيه . المادة ١٢٨ من ط طهران ١٣٩٠ .

١٨) " تنبية المغتربين " لعبد الوهاب الشعراني ص ١٦٨ ، ينبغي أن يؤخذ الرقم أربعين كدلالة على الكثرة دون أن يكون هو المقصود . والرقم بهذه الدلالة شائع في الأخباريات الإسلامية . وقوله " من كل جانب " قد يشير إلى جانبي دجلة وعندئذ يكون العدد ثمانين ؟ .

١٩) عمر رضا كحالة ـ العلوم العملية في العصور الإسلامية ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦

٢٠) أليس لهذا السبب كان الصراع الاجتماعي في المدن الكبرى أخف منه في الأرياف ! ينبغي أن نتذكر أن حركة القرامطة تألفت رئيسياً من الفلاحين والأعراب .

٢١) إحياء علوم الدين . مكتب الحلبي . القاهرة ١٢٩٦ هـ ، ١٢٨/٢ (كتاب الحلال والحرام) .

٢٢) اعتبروا النفط من المعادن الظاهرة لأنه كان يؤخذ من السطح ولا ينقب عليه . وكان النفط في بعض البلدان كالعراق وأذربيجان يسيل من بعض العيون كالماء .

٢٣) الأموال ص ٣٧٧ .

٢٤) نفسه ٣٧٨ .

٢٥) سيرة عمر بن عبد العزيز ، مصدر سابق ص ٨١ .

٢٦) يقول شاعر شعبي عراقي من الجيل العثماني في قصيـــدة

غزل :

أرْد أضمن الجسرين من دولة الروس

ونُعيَّر ببوسات ما نقبل فلوس

والمقصود دولة روسيا القيصرية التى كانت قد مدت نفوذها إلى حدود كردستان العراقية ووصلت جيوشها فى الحرب العالمية الأولى إلى وسط كردستان .

٢٧) ابن الأثير - الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ١٢٨ هـ .

٢٨) أبو يعلى الحنبلى - الأحكام السلطانية - بيروت ١٩٨٣ ص ٢٦٧ ، (فصل فى حد السرقة) . أبو يعلى بفتح الياء مع الألف المقصورة .

٢٩) المحقق الحلى - شرائع الإسلام النجف ١٩٦٩ م ١٧٥/٤ (الباب الخامس) .

٣٠) نفسه ص ١٧٦ .

٣١) المبسوط للسرخسى م ٥ . ج ١٠ ص ٨١ (السرخسى بفتح السين والخاء) .

٣٢) شرائع الإسلام ، مصدر سابق ص ١٤٢ .

٣٣) وسائل الشيعة مصدر سابق ٢١٦/٦ . استناداً إلى نفس المبدأ أجاز الخمينى تشريح جثة الكافر لغرض الدراسة الطبية ومنع تشريح الجثة مسلم ، أنظر تحرير الوسائل ج/٦٢٤ طهران غير مؤرخة .

٣٤) ص ١٢٦ مصدر سابق .

٣٥) من لا يحضره الفقيه ، المادة ٥٠٥ .

٣٦) اللئالىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة ٨٠/٢ ، ٨٢ .

٣٧) دعائم الإسلام للنعمان بن حيون المغربى - داعية المعز - المادة ٨١ من الجزء الثانى

٣٨) سنة ١٦١٢ قال البريطانى وليم بدول : إن اللغة العربية هى اللغة الوحيدة للدين واللغة الأساسية للشئون السياسية والعمل (البزنس) من الجزائر السعيدة (الجزر الخالدات) ، فى المحيط الأطلسى ، إلى بحار الصين وإنه لذلك يحث مواطنيه الإنجليز على تعلمها قبل أن يذهبوا إلى هناك ، وورد ذلك فى مقالة عن المستشرق البريطانى إدوارد بوكوك منشورة فى مجلة " أدب وفن " السنة الأولى ، الجزء الثالث سنة ١٩٤٣ ص ٣٢ ، المجلة كانت تصدر عن HODDER and STOUGHTON LIMITED , LONDON.

٣٩) من لا يحضره الفقيه ، مصدر سابق ، المادة ٥٣٩ .

٤٠) تفسير الفخر الرازى ٤١/١٨ .

٤١) تحف العقول لابن شعبة الحرانى (من مصادر الشيعة فى القرن الرابع) وللكتاب عدة طبعات والنص المروى عن جعفر الصادق يقرأ فى الفصل المختص بالمختار من كلامه .



شركات توظيف الأموال في الاقتصاد المصري

د . محمد دويدار

إذا وقعت الواقعة ليست لوقعتها رافعة .. ذلك هو القانون الحديدي للظواهر الاجتماعية طالما غاب الوعي العلمي عن الإنسان وانشغل عن كشف أسرار الحركة الاجتماعية عن طريق المعرفة العلمية .

إذا وقعت الواقعة على هذا النحو لم يعد أمامنا إلا محاولة فهمها . هذه المحاولة يحد من انضباطها ودقتها عدم توفر المعلومات المعقولة عن الظاهرة محل الدراسة ، الأمر الذي يسبغ على ما نقوله طابع الفرضية التي قد تحتاج إلى مزيد من التدقيق .

هناك في البداية حقيقة أن شركات توظيف الأموال شغلت الرأي العام المصري لأكثر من عام ، وما زالت تترك حسرة لدى عدد كبير من أفراد الشعب المصري . وأنا كباحث أهتم وانفعل بانشغالات الرأي العام ، وهو أمر يتفق مع منهج البحث العلمي ، باعتبار أن هذا البحث يبدأ دائماً من فكرة سواء كانت نتاجاً لبحث علمي سابق أو نتاجاً للتجربة اليومية العادية في المجتمع أو حتى نتاجاً لرأي ايديولوجي أو عقيدة دينية . هذه الفكرة يراد تمحيصها ومواجهتها بالواقع والتأكد من صحتها أو عدم صحتها ، بحيث أنه إذا تبين أن هذه الفكرة غير صحيحة تعين البحث عن بديل لها .

وكما نعلم ، فإن هناك معالجات قد تمت بخصوص شركات توظيف الأموال يغلب عليها طابع الانفعال السياسي أو الايديولوجي . وقد حاولت أن أسلك سبيلاً مختلفاً بغية التعرف على طبيعة هذه الظاهرة بصرف النظر عن الموقف الذاتي لها ، وبصرف النظر عن محدودية المعلومات باعتبار أن عدم كفاية المعلومات مسألة يمكن تداركها بالحس الكيفي ، وأن البحث العلمي لا يمكن أن يكون أسيراً للوجود المسبق للإحصاءات أو المعلومات الإحصائية التي قد يتم إعدادها في كثير من الأحيان على نحو يجعلها عديمة الجدوى في البحث العلمي .

ـ ٢ ـ

في محاولة فهم الظاهرة كما وجدت وتوجد في واقع الحياة الاجتماعية المصرية ، نبدأ من فرضية أن الظاهرة نبت طبيعي للحقبة الانفتاحية (١) .

* **جوهر سياسة الانفتاح الاقتصادي وممارساته** : فتح باب الاقتصاد المصري على مصراعيه أمام :

ـ رأس المال الأجنبي للدخول :

ـ أساساً في شكل مال مصرفي .

ـ ورأس مال سلعي (وليس كرأس مال منتج ، بعد تجربة تقارب الـ ١٥ عاماً) .

ـ القوة العاملة المصرية للخروج ، وهجرة النشاط الإنتاجي في مصر .

* د . محمد دويدار : أستاذ الاقتصاد السياسي كلية الحقوق ـ جامعة الإسكندرية ـ مصري .

* وهو ما يعنى تخلى رأس المال المصرى عن كل دور إنتاجى (فى الأساس) وقبوله للمظاهر المختلفة للتبعية : الأمر الذى ينعكس فى طبيعة الدولة التى تمثله : دولة تتخلى عن كل دور اقتصادى محورى وإنتاجى ، ومن ثم تتراجع عن مسئولياتها الاقتصادية وتتسم أساساً بالطابع الريعــى الذى يحكم التوجهات العامة لسياساتها الاقتصادية (٢) ، وإن كانت لا تتراجع فى التدخل السياسى فى اتجاه الحد من تسييس المجتمع المصرى والحيلولة دون أى تنظيم سياسى قوى للقوى الاجتماعية المبعدة عن السلطة .

* فى هذا الإطار تبرز الظاهرة محل النقاش : ما سمى بشركات توظيف الأموال .

ـ ٣ ـ

الظاهرة تولد على مراحل ، ميلاد يتضمن الأزمة :

١) نقطة الانطلاق تتمثل فى الوضع الناجم عن الانفتاح وخروج القوة العاملة خاصة بالنسبة لأفراد الطبقة المتوسطة فى الريف والمدينة وأفراد الفئات الاجتماعية الأخرى من فلاحين وعمال ...

إمكانية تحقيق بعض المدخرات إما انتظاراً لتحقيق غرض من الأغراض الاستهلاكية أو كأساس للحصول على دخل جارٍ يتميز ببعض الاستمرارية ، خاصة فى ظل الظاهرة التضخمية فى تزايد معدلاتها . ومن ثم كانت تحويلات المصريين العاملين فى الخارج .

هذه التحويلات تصبح محلاً لثلاثة أنواع من التعاملات يقوم بها رأس المال التجارى أساساً .

* تحويلها إلى الداخل ، أى تصبح محلاً للتعاملات فى سوق الصرف (السوداء) . وتوجد بطبيعة الحال إمكانية التحويل عن طريق البنوك ولكنه يتم عادة بسعر أقل للعملات الأجنبية المحولة من الخارج ويستغرق وقتاً أطـول (إذ قد تستغل الدولة المناسبة لتغطية التزاماتها العاجلة بالعملات الأجنبية ، الأمر الذى يطيل الفترة التى يتم فيها تسلم أصحاب التحويلات لمقابلها بالجنيه المصرى ـ هذا إذا جردنا من أثر الأساليب الروتينية فى تأخر التحويلات) .

* استخدامها فى نشاط تجارة الاستيراد (لتمويل ما يسمى بالاستيراد دون تحويل عملة) يحقق أرباحاً تجارية للمستوردين .

* استخدامها كمدخرات فى الخارج والداخل ، كأموال مودعة فى وحدات تقوم بالنشاط المالى ، أى تكونْ التحويلات محلاً لمعاملات مالية .

فتحويلات المصريين العاملين فى الخارج يمكن أن تكون إذن :

* محلاً للتصرف فى سوق الصرف ، سوق العملات : الربح يحققه تاجر العملات .

* مصدراً لتمويل النشاط التجارى الاستيرادى : فى السوق التجارية : الربح يحققه التاجر المستورد .

* محلاً للتصرف فى السوق النقدية ، سوق الائتمان : الربح يحققه متلقى المدخرات كودائع الذى قد يكون فى ذات الوقت بائعاً للائتمان .

ـ مـن خلال هذه الممارسات يستطيع عدد من تجار العملة ، يقومون فى نفس الوقت بجزء من نشاط الاستيراد بدون تحويل عملة أو يرتبطون بمن يقومون به ، تكوين ثروات هائلة من هذه الممارسات . ويتلاحم رأس المال النقدى المتراكم من هذين السبيلين (الاتجار فى العملات والاتجار فى الواردات بدون تحويل عمله + الاتجار فى أشياء أخرى) ، مع رأس مال مستورد من البلدان الخليجية لمصريين وغير مصريين (أسماء عدد كبير من هؤلاء لا يعرفها الجمهور إلا بمناسبة قيامهم بإنشاء " بنك التقوى " الذى يتخذ مقراً رئيسياً له فى جزر البهاما ، للقيام بأعمال الاستثمار فى البدان الإسلامية . المؤسسون من جنسيات مختلفة ، مصرية وخليجية وباكستانية ، منهم عدد معروف من رجال الإخوان المسلمين الذين غادروا مصر فى ٥٤/١٩٥٥ـ وكونوا ثروات هائلة فى السعودية وغيرها من البدان الخليجية ، ومنهم عدد كبير من كبار العاملين فى السـوق المصريــة حالياً) (٣) .

٢) ينجم عن هذا التلاحم تكوين مؤسسات يقصد بها الاستفادة من مدخرات المصريين ابتداءً من الخارج مع ما يوجد منها فى الداخل ، وإنما مع تطهير هذه الأموال بجمعها تحت راية الإسلام :

* فى مرحلة أولى تظهر البنوك الإسلامية (بنك فيصل الإسلامى ، البنك الدولى الإسلامى ... حتى الفروع " الإسلامية " لبنوك أخرى منها بعض بنوك قطاع الدولة .

* هذه البنوك تثور بشأنها أسئلة يتعين على الدارس أن يطرحها لمعرفة طبيعتها والدور الذى تقوم به :

ـ مصادر رأس المال والودائع .

ـ من له الإدارة الفعلية ، فيما يتعلق بالمؤسـسة البنكية ، وبالنسبة لإدارة التوظيفات المالية التى يقوم بها

البنك ـ نمط استخدام الودائع فى الداخل وفى الخارج (ما بين ٦٠ ـ ٧٠ ٪)

ـ نوع التكنيك المصرفى المستخدم والإطارات التى تعمل فيها.

ـ علاقتها بالبنوك الأجنبية ، خاصة فى الخارج .

ـ الدور الذى تلعبه فى النظام المصرفى الرأسمالى الدولى (على الأخص فى عملية تجميع البترودولارات وإعادة تدويرها) .

* هذه المؤسسات هى ، على أى حال ، من قبيل البنوك التى تخضع فى إنشائها وأدائها لقانون البنوك والائتمان .

* فى مرحلة ثانية تظهر وحدات تأخذ شكل المشروع الفردى أو شركة الاشخاص ، وإن كان بعضها قد أنشأ فى مرحلة تالية بعض شركات المساهمة ... تهدف أساساً إلى تجميع الأموال .

ـ تجميع المدخرات بإيصال مصحوب بتوكيل بالتصرف فى المبالغ المودعة على سبيل الاستثمار أو المضاربة (بالمعنى الإسلامى) .

ـ تستخدم الأموال فى الداخل والخارج باسم أصحاب هذه الوحدات .

ـ توزع على المودعين عائداً بنسب عالية ، إذا ما قورنت بأسعار الفائدة السائدة فى النشاط المصرفى ، ومعقولة إذا ما قورنت بمعدلات التضخم التى يعرفها الاقتصاد المصرى ؛ تتراوح ما بين ٢٠ ، ٣٠ ٪ سنوياً ، بالإضافة إلى مبلغ خرافى فى نهاية العام . عادة ما تكون النسبة الشهرية أو السنوية محددة سلفاً ، وإن نص عادة على أنها من حساب الربح . وقد قيل إن نسبة العائد تختلف باختلاف المركز الذى يشغله المودع .

* وفى وجود التوزيعات ذات النسبة العالية التى تقدمها هذه الشركات ، ابتدأت من منطق ضرورة سيادة نوع من الحس النظامى فى الممارسة الاجتماعية ، يمكن للباحث فى أمر هذه الظاهرة أن يثير التساؤلات الآتية :

ـ نسبة العائد فى مختلف أنواع النشاط الاقتصادى فى مصر وفى خارج مصر (زراعة ـ صناعة ـ خدمات ـ إيداعات مصرفية ...) .

ـ فإذا ما فاقت النسبة العائد الذى توزعه هذه الوحدات المتوسط العام الذى يجرى توزيعه فى مختلف أنواع النشاط يثور التساؤل حول ما إذا كانت هذه الوحدات :

ـ تمارس نشاطات عادية بطرق غير عادية .

ـ تمارس نشاطات غير عادية (المضاربة ـ جلب المخدرات ..) ـ تقوم بتوزيع أجزاء من النقود المودعة .. أى توزع من رأس المال الأحدث فى التلقى .

ـ أو أن تعمل كأدوات لقوة ما خصصت عدداً من المليارات للسيطرة على الاقتصاد المصرى وتحويل غالبية أفراده إلى ريعيين ، يبعدون عن النشاط الانتاجى ؟

خاصة إذا تذكرنا أن هذه الوحدات تمارس نشاطها فى إطار الاقتصاد الرأسمالى الدولى . وإن وزنها النسبى فى هذا الاقتصاد يكاد لا يذكر وبكفاءة أداء تكاد تعادل الصفر ، وإن هذا الاقتصاد الرأسمالى الدولى فى مجموعة فى أزمة كبيرة من نهاية الستينيات تقريباً .

* وقد يكون من المفيد هنا أن نلاحظ أن قدرة هذه الوحدات على أن تجمع قدراً هائلاً من المدخرات النقدية لا ترجع لا إلى " شطارة " هذه الوحدات أو قدرتها غير العادية على تحقيق النجاح ولا إلى خيبة البنوك ، وإنما ترد إلى المنطق الذى يحكم ممارسات هذه الوحدات إذا ما قورنت بالبنوك . فهذه الأخيرة تعمل وفقاً لنوع من الحس النظامى يفرضه التنظيم الاجتماعى لممارسات الاقتصادية بصفة عامة (بصرف النظر عما إذا كانت حسنة أو سيئة) والسياسة النقدية بصفة خاصة . أما وحدات توظيف الأموال فقد ضربت عرض الحائط بهذا الحس النظامى وأعلنت على الكافة أنها تقدم توزيعات تفوق التوزيعات الأخرى بمراحل .. ويكون من الطبيعى أن يتسابق الناس ، فى مجتمع سلعى تسوده قيم تحقيق أكبر كسب نقدى ، صوب هذه الوحدات . وقد يتأثر هذا التسابق باعتبارات عقائدية وقد لا يتأثر . ولكن ليس هو جوهر المسألة .

* هذه الوحدات هى التى سميت بشركات توظيف الأموال ، التى عادة ما ألحقت باسمها صفة الإسلامية . وعلى المستوى الايديولوجى لوحظ بالنسبة لهذه الشركات :

ـ أنها تأخذ أسماء تمثل رموزاً عقائدية أو ذات دلالة فى التاريخ الإسلامى : الهدى ، الهلال، البدر ، النور ...

ـ ترفع صراحة شعارات إسلامية وتتوجه إلى الناس بادئة بآيات من القرآن .

ـ تطلى واجهات مقارها باللون الأخضر .

ـ وتقول صراحة إنها تعمل وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية ، وخاصة فكرة اشتراك " المسلمين " فى توظيف أموالهم معاً فى مجالات المضاربة (بالمفهوم الإسلامى) وغيرها ، مع تحمل الربح والخسارة مناصفة دون دخول الربا طرفاً فى العملية بين صاحب المال والقائم على توظيفه .

ذلك هو ما تعلنه ، على مستوى الخطاب الايديولوجى ، عن نفسها ، ونحن نعرف أن الباحث العلمى

يتعين عليه ألا يحكم على الشخص بما يعتقده فى نفسه ، ناهيك عما يعلنه عن نفسه .

٣) بالنسبة لحياة شركات توظيف الأموال هذه ، يمكن التمييز بين مرحلتين :

المرحلة الأولى : من نهاية السبعينيات حتى الفترة من ٨٣ ـ يناير ١٩٨٥ : كان أصحابها ، بصفتهم تجار عملات فى المقام الأول ، يتعاملون خلال البنوك ، وعلى الأخص البنوك الفردية المصرية والبنوك المشتركة ، فى إطار التحالف الذى شهده النصف الثانى من السبعينيات بين الجهاز المصرفى والمستوردين وتجار العملة . فى هذه المرحلة كان تاجر العملة يقترض من البنوك بالجنيه المصرى لشراء العملات الأجنبية ، يضعها فى حسابات بالعملات الأجنبية فى البنوك . على هذا النحو تتمكن البنوك من تمويل الاستيراد بدون تحويل عملة ، فتجذب مستوردين جدداً تفتح حسابات واعتمادات ، مما يزيد من أرباحها . فى هذه المرحلة وحدات تجميع الأموال تعتمد اعتماداً كبيراً على البنوك وتمارس نشاطها من خلال حساباتها فى البنوك .

فى المرحلة الثانية : التى تبدأ فى التبلور ما بين يوليو ١٩٨٣ و يناير ١٩٨٥ ، خاصة بعد محاولة وزارة الاقتصاد تجميد الحسابات المصرفية لـ ٥٥ من كبار تجار العملة ، تبدأ هذه الوحدات فى تفادى البنوك بالعمل على تجميع المدخرات مباشرة ، تجمعها بالجنيه المصرى والعملات الأجنبية فى وحدات موازية لوحدات الجهاز المصرفى : شركات توظيف الأموال . وابتداء من تجميع المدخرات بل وبعض الأصول المسيلة (كالأراضى والمنازل والمصوغات ... إلخ) تتعامل شركات توظيف الأموال مع البنوك كوحدات مناظرة أو حتى أقوى ، ويسهل لها الاقتراض من البنوك دون ضمانات . بل ويمكنها شراء أنصبة فى رؤوس أموال البنوك كامتلاك شركة لنحو ٢٥ ٪ من رأس مال المصرف الإسلامى الدولى) وينتهى الأمر بهذه الشركات ، التى يزداد عددها مع مرور الوقت (شركة واحدة فى ١٩٧٨ ، ١٨٠ شركة . ويظهر أن العدد أكبر مع أحداث نوفمبر الحالى) بالسيطرة على جزء كبير من السيولة النقدية ، عن طريق تجميع المدخرات . بالإضافة إلى ما تسيطر عليه البنوك " الإسلامية " (من عامين كان لدى بنك فيصل مليار دولار فى وقت قدرت فيه السيولة فى النظام المصرفى بما يقارب ٨ مليار دولار) . أما ما جمعته شركات توظيف الأموال فتختلف فى شأنه التقديرات ما بين ٥ و ١٤ مليار دولار أو ما بين ١٣ و ٤٨ مليار جنيه . مع كبر فى عدد المودعين من صغار المودعين ومتوسطين ، ومن ثم اتساع الدائرة الاجتماعية التى تمسها هذه الشركات من جانب تجميع الأموال وتوزيع عائدها الشهرى أو السنوى . وقد قدر أن الشركات تسيطر على أموال تعادل نصف ما يوجد لدى كل البنوك التجارية .

وابتداء من هذه القدرة المالية تبدأ الشركات فى التغلغل فى النشاط الاقتصادى وتدخل فى تعاملات مع الدولة ، خاصة بعد أن تحقق نوع من التحالف السياسى عشية ، ومن خلال ، انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٧ ، بل ويتحقق التشابك فى أعمال الإدارة بين الشركات والحكومة ، عن طريق استخدام الشركات لكبار رجال الدولة السابقين والحاليين .

* أما التغلغل فى النشاط الاقتصادى ، فنلاحظ قيام الشركات بمظاهر النشاط التالية :

- سوبر ماركت ، أكشاك أسماك وجزارة ، محلات ذهب .
- حدائق أطفال وحضانات ، وطبع كتب التراث (وقد تردد أن جهة سعودية قامت بتحويل ١٥ مليون دولار لتغطية تكاليف عقد طباعة هذه الكتب فى مصر) .
- أعمال فنادق ومزارع وطوب طفلى .
- الاتجار فى السلع الاستهلاكية المعمرة (سيارات ـ غسالات ـ ثلاجات ـ أجهزة تليفزيون)
- وحدات الإسكان الفاخر والاتجار فى مواد البناء (الحديد والأسمنت والخشب ...)
- شراء العقارات (من منازل وأراضى ومحلات ومقاهٍ ومطاعم ...)
- التخليص الجمركى .

ويلاحظ ، بالنسبة لنشاط الشركات غير **الخفى** ، أنها تمارس نشاطها فى مجالات تتميز بسرعة دورة رأس المال النقدى ، الأمر الذى يسمح بالقول بغلبة الطابع التجارى على ما تقوم به هذه الشركات من استخدام لتغطى ما جمعته من أموال ، فى داخل الاقتصاد المصرى . على هذا النحو تكون الشركات قد حصلت من الناحية الفعلية على مصادر تمويلية **طويلة الأجل** ، إذ أن ودائع المودعين طويلة الأجل ، وركزت على النشاط التجاري أو شبة التجارى والمضاربى (خاصة إذا ما أخضعنا ما قيل عن **نشاطها الخفى** فى المضاربة على الذهب أو العملات الأجنبية فى داخل وخارج الاقتصاد المصرى ، وإيداعاتها لدى البنوك فى الخارج) ، اللذين عادة ما يمولان بائتمان قصير الأجل . الأمر الذى يمثل هدراً للإمكانيات من وجهة نظر الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصرى ، خاصة إذا تذكرنا أن الاستثمارات الانتاجية طويلة الأجل يمكن أن تمول من ائتمان قصير الأجل متجدد الفترات (تجربة الصناعة فى انجلترا وتجربة بنك

مصر) . ولكن يبقى التساؤل الخاص لماذا نتوقع من هذه الشركات وحدها أن تسهر على الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصرى فى ظل حقبة انفتاحية تضرب بهذه الاحتياجات عرض كل الحوائط .؟!

وفى إطار النشاط الاقتصادى لهذه الشركات يتعين إبراز ما يمكن أن تحدثه من أثر بالنسبة للائتمان بصفة خاصة . وتأتى أهمية الائتمان فى كونها أساس اتخاذ القرارات الاقتصادية وفى أنها سبيل إعادة توزيع الدخل بين القوى الاجتماعية المختلفة . ويمكن مناقشة الأثر الممكن لممارسات هذه الشركات على الائتمان ، بمعرفة :

- أثر ممارساتها على أسعار صرف الجنيه المصرى ، ومن ثم على قيمة العملة وبالتالى على مستوى الائتمان فى الداخل ، على الأخص فى مجتمع يتزايد اعتماده على إنتاج الآخرين فى خارج المجتمع المصرى . وقد لوحظ تحرك سعر الصرف نحو الانخفاض المستمر للجنيه المصرى فى السنوات العشر الأخيرة .

- أثر ممارسات الشركات على أسعار الفائدة ، أياً كانت الأسماء التى تعطيها لتوزيعاتها ، إذ هى فى نهاية المطاف بدائل للفائدة التى يحصل عليها المودعون لأموالهم ، ومن ثم أثر ذلك على نفقة الإنتاج وأثمان السلع .

- أثر التوزيعات النقدية العالية التى تقدمها هذه الشركات كقوة شرائية (ريعية) سهلة نسبياً تزيد من الطلب الاستهلاكى ، خاصة إذا ما صوحبت هذه الزيادة بنوع من التراخى الإنتاجى .

- أثر ممارساتها التجارية والاحتكارية بالنسبة لكثير من السلع الاستهلاكية (خاصة من خلال البيع بالتقسيط وما يتضمنه من فوائد عالية) وتزعمها فى بعض الأحيان لرفع أثمانها ، الأمر الذى يسهل تحريك الأثمان نحو الارتفاع . وعلى الأخص فى ظل الموجة التضخمية العاتية التى يشهدها الاقتصاد المصرى منذ منتصف السبعينيات .

* أما بالنسبة للتعاملات التى تدخل فيها هذه الشركات مع الدولة بصفتها المؤسسة السياسية الكبرى ، فقد تردد أن الدولة كانت تستعين بكبار تجار العملة للحصول على العملات الأجنبية بشروط السوق السوداء . الأمر الذى مكنهم من إبراز قوتهم الاقتصادية عشية انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٧ عن طريق جمع العملات الأجنبية ورفع سعر الدولار على نحو أجبر الدولة على قبول عدد من المرشحين للمرور بمصفاة وزارة الداخلية حتى قاعات مجلس الشعب ، وخلق نوعاً من التحالف بين القوتين سياسيا . هذا الأمر نفسه يمكن أن يفسر القرار الذى صدر من رئيس مجلس الوزراء ، فى النصف الأول من الثمانينيات ، بعدم التعرض لهم أو تتبعهم رغم أن الاتجار فى العملات الأجنبية يعتبر جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات .

كما تردد أن الدولة قد توجهت إلى الشركات فى بداية ١٩٨٨ لضمان الإمدادات من السكر والزيت والأخشاب عندما كانت هيئة السلع التموينية تعانى من نقص فى العملات الأجنبية .

* كذلك وجد التشابك بين الدولة والشركات على مستوى أعمال إدارة هذه الشركات باستخدامها لكبار رجال الدولة السابقين والحاليين ، لدرجة أن أحد وكلاء الوزارات يأخذ أجازة بدون مرتب ليعمل مديراً فى إحدى شركات توظيف الأموال .

على أى الأحوال ، بدأ تغلغل شركات توظيف الأموال فى الاقتصاد المصرى (تجميع مدخرات الأفراد ، التعامل مع البنوك ، توزيع عوائد مرتفعة نسبياً ،والتواجد فى كثير من مجالات النشاط التجارى ، وعلى الأخص التجارة الخارجية والداخلية ، التعاملات مع الدولة ...) على نحو يجعل من الصعب على الحكومة أن تنفذ سياسة اقتصادية غير السياسة العشوائية التى تفرض نفسها يوما بيوم . خاصة مع خضوع الدولة لضغوط مستمرة من رأس المال الدولى وممثله صندوق النقد الدولى لاتباع سياسة اقتصادية معينة .

- ٤ -

ولفهم طبيعة هذه الشركات ونوع علاقتها بالدولة يلزمنا أن نتوقف عند مجموعة العلاقات التى يمكن أن تكون هذه الشركات طرفاً فيها ، لمعرفة أين يمكن الالتقاء والتناقض بين أصحاب الشركات والقوى الاجتماعية الأخرى ، بما فيها الطبقة أو الفئة الحاكمة بدوائرها المختلفة المسيطرة على أجهزة الدولة . وذلك إيماناً منا بأن أية ظاهرة إنما تتحدد طبيعتها بمجموعة العلاقات الاجتماعية التى تعطى فى تشابكها للظاهرة كينونتها (أى وجودها) ومن ثم لا يصح التعرف على طبيعتها إلا بالتعرف على شبكة العلاقات التى تبلورها ، لتحقيق هذا الغرض يمكن أن نتحسس شبكة العلاقات التالية :

* لنأخذ أولاً العلاقة بين هذه الشركات ورأس المال الدولى . فى هذا المجال يمكن أن نفرق بين رأس المال الدولى فى خارج الاقتصاد المصرى ورأس المال الدولى فى داخله . فى خارجه تقوم علاقة شركات توظيف الأموال برأس المال الدولى على أساس أنه رب النعمة ، ومرفأ الأمان . فهو رب النعمة ، إذ فى ظل سيطرته يوجد منشأ الأموال التى تغذى ، على نحو رئيسى ، هذه الشركات : الدخل الذى

تحققه العمالة المصرية فى السوق الرأسمالية الدولية (على الأخص الشق البترولى من هذه السوق) . وابتداءً من هذا المنشأ تقوم الشركات بإيداع أجزاء كبيرة (إن لم تكن الأجزاء الأكبر) من الأموال التى تجمعها فى الجهاز المصرفى للبلدان الرأسمالية المتقدمة (سويسرا وفرنسا وألمانيا الغربية وبريطانيا والولايات المتحدة وكندا ..) ، كما تمارس أنشطة مضاربية فى أسواقها المالية . هنا تكون العلاقة علاقة الالتقاء الذى يتضمن التناقض : الالتقاء ، حيث رأس المال المصرفى فى خارج مصر ، كملتقى لودائع أصحاب الشركات ، الأمان الذى تسعى إليه خارج المجتمع المصرى . ويستفيد رأس المال الدولى بتلقى الودائع وتشغيلها .إلا أن رأس المال الدولى فى مجموعة يهتم بدوره كدائن للاقتصاد القومى ، فى فترة تاريخية تلعب فيها المديونية الخارجية للأجزاء المتخلفة من العالم الرأسمالى آلية أساسية من آليات استنزاف فائض هذه الأجزاء . وكرأس مال دائن يهمه توفر العملات الأجنبية لدى البلد المدين . ويهمه بالتالى ألا يسيطر على هذه العملات غير من يتولى خدمة الدين الأجنبى وهنا يثور التناقض بين رأس المال الدولى كدائن للاقتصاد المصرى وشركات توظيف الأموال التى تستبعد جزءاً معتبراً من مكتسبات الاقتصاد المصرى من العملات الأجنبية بعيداً عن خدمة الدين بصفة مباشرة ، وبصفة غير مباشرة عن طريق الحيلولة دون اتخاذ الدولة للإجراءات المسهلة لخدمة الدين الأجنبى ، مثل توحيد سعر صرف الجنيه المصرى نحو تخفيضه ، الأمر الذى يزيد من تدفق العملات الأجنبية المكتسبة فى الخارج نحو الداخل ، خاصة فى وقت لوحظ فيه تفضيل المصريين ، منذ بداية الثمانينيات ، الاحتفاظ بأموالهم فى الخارج . وشركات توظيف الأموال ليس من مصلحتها توحيد سعر الصرف ، إذ لا ينتعش الجزء الأكبر من نشاطها المتمثل فى الاتجار بالعملات الأجنبية إلا فى تنوع أسعار صرف الجنيه المصرى لكى يمكن المضاربة عليه . وهنا يبرز التناقض بين ما تحرص عليه الشركات وما يحرص عليه صندوق النقد الدولى من خلال متطلباته من السياسة الاقتصادية للدولة فى مصر ، من ضرورة توحيد سعر صرف الجنيه نحو تخفيضه .

ويلاحظ فى الموقف الاقتصادى الراهن (نهاية عام ١٩٨٨) ازدياد حدة المنافسة بين البنوك العاملة فى مصر على اختلاف أنواعها لاجتذاب النقد الأجنبى مع عدم كفاية موارد السوق المصرفية الحرة (والتى بلغت نحو ٣.١ مليار دولار فى سنتها الأولى) للتغلب على أثر الانكماش الناتج عن تنفيذ توصيات صندوق النقد الدولى (الحد من الإنفاق الحكومى ..) وتصبح المنافسة أكبر ضراوة مع استمرار شركات توظيف الأموال فى الاختصاص بجزء كبير من الموارد من النقد الأجنبى واستمرارها فى الاتجار فيها بعد قيام السوق المصرفية الحـرة منذ مايو ١٩٨٧ .

هذا عن علاقة الشركات مع رأس المال الدولى فى وجوده خارج مصر . أما فى وجوده داخل مصر وخاصة فى شكل رأس مال مصرفى (فروع البنك الأجنبية والبنوك المشتركة) فتتسم العلاقة مع شركات توظيف الأموال بالتناقض بقدر ما يقوم بينهم من تنافس على اجتذاب مدخرات المصريين بالجنيه المصرى (البنوك المشتركة) وبالعملات الأجنبية (فروع البنوك الأجنبية) ، والالتقاء عندما تسعى شركات توظيف الأموال إلى إخراج أموال تسيطر عليها فى مصر بعيداً عن كل رقابة الدولة (كما حدث ، على ما يبدو ، فى فترة الريبة ما بين صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ و ٨ نوفمبر الذى تنتهى فيه فترة تقديم طلبات الشركات بتوفيق أوضاعها .)

* لنرَ ، ثانياً ، العلاقة بين شركات توظيف الأموال ورأس المال المحلى ، ويأخذ رأس المال المحلى صوراً متعددة يهمنا منها فى هذا المجال : رأس المال المصرفى المملوك للدولة والمتمثل فى بنوك القطاع العام وتسيطر عليه بالفعل الفئة الحاكمة بما تتضمنه من فئة تدير هذه البنوك . ويمكن أن نلحق بهذه الصورة الدولة باحتياجاتها من عملات أجنبية (لمواجهة الواردات ولخدمة الدين الأجنبى) ومن اتخاذ سياسة اقتصادية يكون من مقتضاها التضحية ببعض أجزاء رأس المال المحلى فى سبيل استبقاء الكل من هذا الرأسمال . هنا يمكن القول أن العلاقة بين شركات توظيف الأموال وبنوك القطاع العام يغلب عليها طابع التنافس على مدخرات المصريين بالجنيه المصرى أو بالعملات الأجنبية . كما أن من الممكن أن تتناقض احتياجات الفئة الحاكمة فى اتخاذ سياسة اقتصادية معينة (كتوحيد سعر الصرف مثلاً) مع ما يفضله جزء من رأس المال المحلى (كشركات توظيف الأموال). هنا قد تغلب ممارسة الدولة لإحدى وظائفها : اتخاذ بعض الإجراءات التى قد تضر ببعض مصالح إحدى الفئات المسيطرة بقصد الحيلولة دون تغيير الوضع على حساب كل هذه الفئات ولكن مثل هذه الإجراءات لا يلجأ إليها إلا فى المقام الأخير بعد أن يستنفذ التزاوج بين شرائح الفئات المسيطرة كل إمكانيات استمراره . ضمن هذه الإمكانيات يكمن التلاحم العضوى الذى وجد بين شركات توظيف الأموال وبعض بنوك التنمية الوطنية (٤*) ، كما يكمن ضمن هذه الإمكانيات التعاون الذى قام بين شركات توظيف الأموال. والبنوك الفردية المحلية والبنوك المشتركة : وقد عزز من هذه الإمكانيات العلاقات التى قامت بين الشركات ورجال الدين (وكثير منهم من كبار العاملين فى

الدولة) وكذلك بينها وبين أجهزة الإعلام . فبالنسبة للصحافة اليومية لم تكتف شركات توظيف الأموال بالإغراق الإعلامى للرأي العام عن طريق تغطية الصحف بالإعلانات ، وإنما استهدفت الصحفيين أنفسهم ، فحاولت إحدى الشركات تقديم " هدية " للصحفيين بعرض قروض فى حكم الهبات أعلنت على شباب الصحفيين بإمكانية إقراضهم مبالغ ما بين ٣٠٠٠ و ٩٠٠٠ جنيهاً دون ضمان أو فوائد . كما عرضت بعض الشركات على نقابة الصحفيين (أى الصحفيين بالجملة) أن تقوم بمشروع إسكان الصحفيين بأسعار منافسة وبالتقسيط المريح . كما عرفت الصحافة المسموعة والمرئية السيل الإعلامى للشركات ، وعلى الأخص ما تحقق من إغراق تليفزيونى للمشاهدين . يستخدم فيه نفس الأسلوب فى الإعلان : استخدام المرأة فى الإعلان ، وإنما المرأة التى تجذب حس المشاهد فى احتشام وفى إطار الحجاب غير الحاجز . كما هدفت شركات توظيف الأموال دور الصحف كدور طباعة ونشر ، وعلى الأخص بالنسبة للاتجار فى المطبوعات الدينية وفى التراث .

ولا يبقى لاستكمال صورة العلاقات بين شركات توظيف الأموال ورأس المال المحلى إلا ملاحظة غلبة التنافس بين هذه الشركات وصورة من رأس المال المحلى المختلط بالدم الخليجى ، وهى صورة البنوك " الإسلامية " ، إذ تتنافس فيما بينها على اجتذاب أموال المودعين مع مراعاة ماتتقيد به البنوك الإسلامية من قيود يفرضها قانون البنوك والائتمان (مع عدم تقيد الشركات بهذه القيود) مع تنافسهم فى رفع شعار " الإسلامية " .

على هذا النحو يتبين أن شبكة العلاقات التى تدخل فيها هذه الشركات كانت تتضمن التقاء هذه الشركات مع رأس المال الدولى كمصرفى يتلقى الودائع التى تودعها لديه .. والتناقض معه كدائن للاقتصاد المصرى تعبر متطلبات صندوق النقد الدولى عن الكثير من ضمانات مصالحه . كما كانت تتضمن الالتقاء مع صور عديدة لرأس المال المحلى (بنوك التنمية الوطنية ، البنوك الفردية والبنوك المشتركة ، فئات من كبار العاملين فى الدولة) يعززها على الصعيد الايديولوجى علاقة الشركات مع الأجهزة الإعلامية (على الأخص التليفزيون والراديو والصحافة) . هذا الالتقاء يتلازم مع التناقض بين الشركات وبنوك القطاع العام (وعلى رأسها البنك المركزى) والبنوك الإسلامية والدولة بالقدر الذى تتعارض به احتياجاتها من العملات الأجنبية ومن سياسة اقتصادية تمكنها من بعض المواجهة للأزمة الاقتصادية ولمتطلبات رأس المال الدولى الكائن ، مع سيطرة شركات توظيف الأموال على الموارد من العملات الأجنبية وتصعيبها أمر اتخاذ الدولة لبعض قرارات السياسة الاقتصادية .

التناقض فى مجال السياسة الاقتصادية هنا يدفع بنا مباشرة إلى دائرة العلاقة السياسية بين الدولة وهذه الشركات . فإذا أضفنا المساندة المتبادلة بين الشركات وبعض التيارات السياسية فى محاولتها لتلعب دوراً سياسياً فعالاً وسعيها للوصول إلى السلطة ، أمكننا فهم علاقة الالتقاء بين الشركات والفئات الحاكمة التقاء يتضمن فى ذات الوقت إمكانية التناقض . ومن ثم تتيح العلاقة التحالف الضمنى مع إمكانية الاحتكاك المثير للتباعد . وتكون محصلة مجمل العلاقة تمكين رأس المال من المودعين لدى شركات توظيف الأموال ، سواء فى لحظات التحالف ، بحسب المآل الطبيعى للظاهرة فى ضروريتها ، ولحظات التباعد والتشاحن ، بحسب ما انتهت إليه الظاهرة بالفعل . وتمكين رأس المال من المودعين لا يغطى بالحتم كل المودعين ، فالعلاقة بين الشركات والمودعين لم تعرف التجانس .

* لنرَ ، **ثالثاً** ، هذه العلاقة بقدر من التفصيل : قدر عدد المودعين لدى شركات توظيف الأموال بحوالى مليون مودع . لا تقتصر إيداعاتهم على مدخرات من الدخول الجارية وإنما امتدت إلى أصول إنتاجية سيلت (أى تحولت إلى نقود ، بالبيع مثلاً) لتمثل وديعة نقدية لدى الشركات ، ويلزم ، عندما تتاح البيانات ، أن تدرس طوائف المودعين من حيث :

ـ الدافع للإيداع لدى هذه الشركات بعيداً عن الجهاز المصرفى ، أهو دافع مالى أم عقائدى أم كليهما . والظاهر أن الدافعين كانا وراء الإيداع فى هذه الشركات . ولا نستطيع بدون دراسة مدققه معرفة الوزن النسبى لكل منهما .

ـ من حيث الانتماء الاجتماعى ومستوى الوعى ومدى التأثر بالأجهزة الإعلامية ومناخ " الدروشة الفكرية " الذى تروجه هذه الأجهزة .

ـ كما يلزم التعرف على طوائف المودعين من حيث حجم الأموال المودعة .

ـ وكذلك من حيث النفوذ الاجتماعى أو السياسى أو التنفيذى الذى يملكه المودع .

والعلاقة بين أصحاب المدخرات والشركات تأخذ فى الغالب شكل المشاركة التى تتحقق عن طريق توكيل يستشف من الأمثلة العديدة أن الروح العامة للتوكيل كانت تتضمن شروطاً بمقتضاها يكون لصاحب الشركة حق إسقاط الوكالة فى

أى وقت ، وإنه ليس لمودع التدخل فى أعمال الإدارة أو الاعتراض على تصرفاتهـا ، وإنه يتم اقتسام الأرباح مناصفة ، أما الخسارة فكلها على صاحب الوديعة حتى ولو استغرقت كل رأس المال . كما ينص التوكيل عادة على عدم أحقية المودع فى الالتجاء إلى القضاء فى حالة وجود أية منازعات .

والظاهر أن مراكز المودعين ليست واحدة فى الشركـة الواحدة : فيوجد التمييز الذى يمكن كبار المودعين من الحصول على أوضاع أفضل ، بالنسبة لمعدل التوزيع أو بالنسبة للأولوية فى استرداد المبالغ المودعة وقدر المسترد فى حالة قيام صعوبات أمام الاسترداد . ويتميز وضع كبار المودعين أصلاً بإمكانية اقتراضهم من البنك بسعر فائدة منخفض نسبياً وإيداع النقود المقترضة لدى شركات توظيف الأموال بمعدل عائد مرتفع والربا عند الاقتراض ليس من قبيل الحرام والعائد عند التلقى ليس من قبيل الربا . كما تردد أن المودعين من ذوى النفوذ يحصلون على معدل عائد مرتفع وعلى مزايا أخرى : والمال فى عالم المال نوعان : مال يؤدى إلى نفوذ ونفوذ يترجم إلى مال ، ويتعانق النوعان بل ويذوب أحدهما فى الآخر فى سبيل تركيم المزيد من المال وبعيداً عن المودعين ذوى النفوذ ، يثور التساؤل التالى بالنسبة بعض كبار المودعين : هل مثلت شركات توظيف الأموال بالنسبة لهؤلاء مستودعاً لاستقبال واستثمار أموال تحصلوا عليها بطرق غير مشروعة ، أى مال حرام ؟ إن حدث ذلك يكون هؤلاء المودعين قد أصابوا ثلاثة عصافير بحجر واحد :

أ ـ ابتعدوا بكسبهم غير المشروع عن أى سؤال يتعلق بمصدره ، فمن الخفاء أتيت وفى الخفاء احتميت .

ب ـ استخدمـوا هذا الكسب فى الحصول على عائد كبير ، فمن جاء بالسيئة لا يجزى بأكثر من مثلها .

ج ـ وطهروا كلا من الأصل والعائد من خلال شركات توظيف الأموال " الإسلامية " ، فقد زرعوا المال الحرام فى الأرض الطيـبة !.

وفى ظل هذه الأوضاع من الممكن أن يثور التناقض بين فئات المودعين . فى حالة ما إذا كان التوزيع يتم من أصل رأس المال ، إذ يستلزم حصول المودع الأكبر على عائد أكبر من رأس مال عدد أكبر من صغار المودعين . كما يمكن أن يثور التناقض بين المودعين عند قيام صعوبات تحول دون تمكن الشركة من رد كل المبالغ فى الوقت المطلوب فيتمتع البعض بالأولوية فى الاسترداد أو يسترد نسباً أعلى من المبالغ المودعة ، إذا ما حددت الشركة نسبة المسترد فى اللحظة المعنية ، وقد تحقق مثل هذا فى الفترة ما بين الأسابيع السابقة على صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ والأسبوع الأول من نوفمبر ١٩٨٨ .

أما بالنسبة للعلاقة بين الشركة وأصحاب المدخرات فيمكن أن يثور التناقض للتنافس على أصل المبلغ المودع إذا مااتجه أصحاب الشركات إلى الإفلات بالمبالغ المودعة ، وكذلك للتنافس على اقتسام الأرباح ، خاصة عندما لا تتحقق الأرباح العالية أو لا تتدفق على الشركة إيداعات جديدة بمعدلات كبيرة . وقد تحقق ذلك بالنسبة للشركات التى هرب أصحابها إلى الخارج بالأموال التى جمعوها ، وكذلك بالنسبة للشركات التى أعلنت ، بعد الأحداث ، أن ما وزع من أرباح سيخصم من أصل المبالـغ المودعة . وبذلك تكون الشركة قد حصلت على كل الأرباح وحملت المودع عبء التآكل فى أصل رأس المال الناجم عن التضخم ، وزينت له ، بإعطائه معدل عائد مرتفع فى صورة دخل دورى جار ، سبل استهلاك المبالغ الموزعة . استهلاكاً ليس بالرشيد فى جميع الأحوال ويكون المودع بذلك قد استهلك أجزاء من رأسماله .

* على هذا النحو يتضح من إجمالى شبكة العلاقات التى تدخل فيها شركات توظيف الأموال والتى تحدد فى النهاية طبيعة هذه الشركات والاتجاهات العامة لممارستها الاقتصادية والاجتماعية أن إمكانية الالتقاء مع التناقض بين الشركات وبقية صور رأس المال المحلى والفئات المساندة له من المسيطرين على الدولة أقوى موضوعياً من إمكانية الالتقاء بين الشركات وأصحاب رؤوس الأموال المودعة ، على الأقل العدد الهائل من متوسطى المودعين وصغارهم . وذلك رغم نجاح الشركات فى تعبئة فئات من المودعين ، أغلب الظن الذين كانوا يدفعون إلى التعامل مع الشركات بدافع عقائدى كذلك ، لمساندة الشركات عندما ثار الخلاف بينها وبين بعض دوائر الحكومة فى شأن قبول الشركات لحد أدنى من الوضع التنظيمى ومن إجراءات السياسة الاقتصادية . ولا يخفى أن هذا الخلاف على كيفية التعامل فى داخل مصر ولا يمنع من تعانق الأموال التى تمكن أصحاب الشركات من إخراجها وإيداعها بأسمائهم فى الخارج مع الأجزاء من رأس المال المحلى التى كانت قد اختلفت معها هنا عندما تجد هذه الأجزاء مستقراً لها فى الخارج . عندئذ ينعم الإثنان بدفء أحضان رأس المال الدولى كمصرفى فى خارج مصر تاركين خلفهم مناخاً صقيعياً يشمل أنحاء الديار المصرية .

ويكون وضع شركات توظيف الأموال هنا هو الذى مكنها من ممارسة نشاطاتها دون مراعاة للأطر القانونية القائمة ، ومكنها من أن تمارس هذه النشاطات فى كنف الدولة مستخدمة أجهزتها الإعلامية فى تعبئة جماهير المدخرين

لتهرع نحو الشركات مدفوعين بخليط من الدوافع المالية والعقائدية ، تعبئة تحتويهم على نحو يصرف أنظارهم عن المخاطر التى قد تحف ليس فقط بأى عائد قد يعود عليهم بل ويأصل مدخراتهم وأصولهم المسيلة . ويمكن هذا الوضع شركات توظيف الأموال من أن تعيش مع الدولة تجربة فريدة فى التاريخ المعاصر للدولة فى مصر ، تجربة تبدأ من ابتداع فكرة ضرورة البحث عن تنظيم قانونى خاص بهذه الظاهرة ، وأن يتم التوصل إليه عن طريق الحوار التشريعى بين الدولة والشركات

ـ ٥ ـ

الحوار التشريعى بين الشركات والدولة

كقاعدة عامة لا يوجد من النشاطات التى كانت ، ومازالت ، تمارسها شركات توظيف الأموال إلا وتوجد له قوانين منظمة فى إطار التنظيم القانونى القائم :

- فالشكل القانونى للوحدات التى تسعى إلى تحقيق الربح على سبيل الاحتراف ينظمه القانون التجارى بما يتضمنه من قوانين خاصة بالشركات .
- وتلقى الودائع أو الأموال بصفة عامة ينظمه قانون البنوك والائتمان .
- والتعامل فى النقد الأجنبى والاتجار فيه ينظمها قانون النقد الأجنبى .
- والتعامل فى الأوراق المالية ينظمه قانون سوق المال .
- والمضاربة على الذهب والمعادن النفيسة فى خارج مصر ينظمها قانون البنوك والائتمان وقرارات البنك المركزى .
- والاتجار فى السلع ، استيراداً وتوزيعاً داخل مصر ، تنظمه القوانين التموينية وقرارات التسعير الجبرى عندما يوجد .
- وإخراج الذهب والعملات والأموال بصفة عامة تحكمه قوانين مختلفة معمول بها بالفعل .
- وتعامل الشركات وحدات النشاطات المشروعة وغير المشروعة مع مصلحة الضرائب تنظمه قواعد التشريع الضريبى تكملها بقية قواعد القانون المالى .

فالتنظيم القانونى لنشاطات هذه الشركات ، وهى نشاطات حددتها الممارسات الفعلية لهذه الشركات ، قائم بالفعل ، ورغم ذلك قامت الشركات ومارست أوجه نشاطها المختلفة مرتكبة فى قيامها وفى ممارساتها مخالفات لمعظم القوانين المنظمة إن لم يكن لكلها .

ونلاحظ فى شأن المخالفات القانونية التى ارتكبتها هذه الشركات :

- أن كثيراً منها يرقى إلى مرتبة الجرائم التى يعاقب عليها قانون العقوبات ، وأنها شديدة الإضرار بالاقتصاد القومى .
- أن بعضها كان يتسم بالاستمرار والبعض الآخر بالتكرار ، أى أن مخالفة القانون أخذت طابع العملية المستمرة فى الزمن بل والمتسعة فى المدى .
- أن بعض أجهزة الدولة أدركت ذلك .

* فوزارة الداخلية كانت تمتلك قوائم بأسماء كبار تجار العملة وكبار المهربين منذ بداية الثمانينيات ، وإحدى هذه القوائم لا تنشر عن طريق أية جهة رسمية وإنما ينشرها وزير اقتصاد سابق فى الأهرام الاقتصادى فى مجال دفاعه عما نسب إليه . وقد تبين أن الأسماء الواردة فى القائمة ليست غريبة عن أصحاب بعض شركات توظيف الأموال .

* البنك المركزى المصرى يحذر الجمهور (فى إعلانات مدفوعة الثمن فى الصحافة ، حتى الصحافة الحكومية) ، ويبلغ نيابة الشئون المالية والتجارية (التى حققت فى أواسط عام ١٩٨٧ فى بعض الحالات) ، كما يقدم بلاغات للمدعى العام الاشتراكى بالنسبة لبعض الشركات .

مصلحة الضرائب التى تنشغل بعدم قيام الشركات بدفع الضرائب عن نشاطاتها الظاهرة . ويكشف النشاطات غير الظاهرة تعد تقريراً فى ١٩٨٧ يبين أن مستحقات المصلحة لدى هذه الشركات يصل إلى ١٠٠ مليون جنيه ، وأن هناك ٥٤ تاجراً كبيراً يمارسون الاتجار فى العملات الأجنبية والمضاربة فى الذهب ، بل والتهريب .(٥)

* الحراسة فرضت على أصحاب بعض الشركات .

- نلاحظ أخيراً هروب الكثير من مرتكبى المخالفات من أصحاب هذه الشركات فى إطار أطول المسلسلات السياسية غير المتلفزة فى مصر : هروب المرتكبين للجرائم (كل أنواع الجرائم) إلى الخارج واستمرارهم فى تصدير أفعالهم (المحرمة وغير المحرمة) إلى داخل الإقليم المصرى (هروب أصحاب الرضا للاستثمار فى ١٩٨٦ ، المكتب الهندسى للتجارة والمقاولات فى ١٩٨٦ ، منظمة الأسواق العالمية فى ١٩٨٦ ، الهلال (أحد أكبر ست شركات توظيف أموال) فى ديسمبر ١٩٨٧ إلى الولايات المتحدة ومع صاحبها ١٠٠ مليون جنيهاً جمعها من المدخرين (٦) ، أربع شركات كبيرة بالإسكندرية ....) .

وقد قامت الشركات بممارساتها متضمنة مثل هذه المخالفات التى يمارسها بعض أصحاب الشركات فى إطار نوع

من الحوار مع الدولة ، بعضه بالاتفاق وبعضه " بالخناق " . هذا الحوار نشأ ، من الناحية الموضوعية ، مع قيام هذه الشركات ، وتحقق على جولات .

بدأ الحوار سيره الهوينى في سنوات ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ على مستوى السلطة التنفيذية ، وقد مكن تعاطف مستويات كبيرة من السلطة التنفيذية الشركات من كسب الجولة الأولى في مواجهة قرارات يناير ١٩٨٥ التى استهدفت إيجاد حل فنى لأزمة ميزان المدفوعات بالحد من الاستيراد حلاً لا يجد فعاليته إلا بالسيطرة على مصادر تمويل الاستيراد بدون تحويل عمله وإبعاد غير بنوك القطاع العام عن الاتجار في العملات الأجنبية . وما فتأ الحوار أن تحول إلى حوار تشريعى ابتداءً من منتصف ١٩٨٧ . فقد بدأت شركات توظيف الأموال في استعراض للقوة عشية انتخابات مجلس الشعب في ١٩٨٧ ، عندما قامت بتجميع العملات الأجنبية من السوق السوداء (وقليلة هى الأسواق التى تعرف اللون الأبيض في مصر) في وقت كان البنك المركزى يلجأ إلى هذه السوق لمواجهة بعض المتطلبات العاجلة من العملات الأجنبية ، وضمنت من خلال هذا الضغط المالى أن تفرض على وزارة الداخلية أن تترك للتحالف هامشاً من المرور من خلال صناديق الانتخاب ، وهذا الهامش قد ينتج عن عدم تزييف إرادة الناخبين الذين يساندون هذه الشركات والتيارات السياسية التى ترافقها في المسيرة ، سواء عبرت هـذه الإرادة التصويتية عن مصالح مادية أو دوافع عقائدية .. والظاهر أن كليهما كان دائماً متواجداً . وهنا يقوم الحوار التشريعى على نحو مختلف في ظل نمط متجدد من الضغوط :

ـ فهو يبدأ في ظل كتابات مساندة لهذه الشركات وقوى سياسية تلعب على نغمة أن الهوة بين قواعد الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بدأت تضيق لتقتصر على مسألة الربا بالنسبة للقوانين الخاصة بالمعامـلات الماليـة (مدنية كانت أم تجارية) ومسألة الحـدود في القانون الجنائى ، التى " تقضى تغييراً في الأساس الاجتماعى والاقتصادى يهيىء الشروط اللازمة لتطبيقها " ، أى أن تطبيقها لم يعد مسألة يمكن أن تفرض نفسها في المستقبل القريب . أما من الناحية الدستورية ، فالمشكلة هى المشاركة في " الشورى " . وقد تحققت جزئياً ، ويهدى الله النفوس لتسهيل ما تبقى .

ـ وبدأت الحكومة تضمن مساندة هذا التيار السياسى لتغيير قانونى العلاقة بين المالك والمستأجر ، في المبانى السكنية وفى الأراضى الزراعية . والحكومة تسعى إلى تغييرها منذ ١٩٧٥/٧٤ ولكنها لا تتمكن سياسياً من ذلك . وبدأت فكرة أن الشريعة الإسلامية لا تؤيد تغيير حرية إبرام عقود الإيجار ، التى هى بطبيعتها عقود مدة لا يمكن تأبيدها ، طالما هى تحقق التكافؤ (وتبقى القضية من الناحية الموضوعية هى كيفية تحديد التكافؤ في سوق تتميز باحتكارها البالغ والندرة النسبية للسلعة وحيويتها لمعيشة أعداد غفيرة من فئات الشعب في ظل وضع تضخمى تتآكل فيه القوة الشرائية بمعدلات كبيرة لهذه الفئات) .

ـ ويستمر الحوار التشريعى في ظل نمط متجدد من الضغوط :

* ضغوط اقتصادية أقوى من الشركات نفسها لما تمنى به من خسارات كبيرة من نشاطها الخفى في الخارج ، مع ازدياد حدة المظهر المالى لأزمة الاقتصاد الرأسمالى الدولى الذى يلعب أصحاب شركات توظيف الأموال في إطاره ، مع جهل بقواعد اللعبة وعدم توفر الكفاءة اللازمة لممارستها حتى ولو كانوا يعلمون . وفى ظل تحول نسبى لرأس المالى الخليجى عن مساعدة مثل هؤلاء مع تحول السعودية ، تحت ضغط التهديد الإيرانى المباشر باسم الإسلام ، عن رفـع شعـار " الإسلامية " إلى شعار " العروبة " ، أملاً في مساندة عسكرية من مصر لدول الخليج .

* ضغوط اقتصادية ناجمة عن الظروف الدولية (أزمة أسعار البترول ، تناقص الطلب على العمالة المصرية في الخارج) وظروف داخلية أدت إلى ميل المصريين للاحتفاظ بأجزاء أكبر من مدخراتهم من الخارج ومن الداخل في الخارج . ومن الممكن أن يكون قد نجم عن هذه الظروف تقلص نسبى في المدخرات المتاحة لهذه الشركات ، ومن ثم التناقص النسبى في معدل تدفق المدخرات ونموها ، الأمر الذى يثير صعوبة تحقيق التوزيعات ذات العائد المرتفع .

* ضغوط اقتصادية داخلية قوية نجمت عن ممارسات هذه الشركات في إطار المضاربات العقارية والتوسع في شراء مشروعات قائمة بالفعل (يعلم اللـه مدى كفاءتها وسيولتها) ، الأمر الذى جمد الكثير من أموالها في شكل أصول غير سائلة يصعب تسييلها في ظل الأزمة الطاحنة التى يعيشها الاقتصاد المصرى حالياً . ومن الممكن أن يحد من أثر هذه الضغوط إن صدقت النية في استحضار ما يودع من أموال باسم أصحاب الشركات في الخارج لحظة حدوث أزمة سيولة لدى الشركات في داخل مصر ، خاصة وأن نسبة ما يستخدم في مصر من رؤوس الأموال المتلقاة لا يمثل غالبيته مجمل هذه الأموال . اللهم إلا إذا كانت الأموال المودعة في الخارج قد فقدت ، بحسن نية ، في ممارسات

المضاربة غير الإسلامية الذى لا يمكن لغيرها أن يسود فى ظل سيطرة قوانين حركة الاقتصاد الرأسمالى فى " دار الحرب " .

* ضغوط ناجمة عن أزمة بعض هذه الشركات تمثلت فى إفلاس بعضها وهروب أصحابها بالأموال فى الخارج ، وكذلك أزمة الإدارة الداخلية للبعض الأخرى ومنها إحدى كبريات هذه الشركات ، إن لم تكن أكبرها ، والتوقف الفعلى عن توزيع العائد كلياً أو جزئياً أو تخفيض نسبته .

* ضغوط تعيشها الحكومة ، ناجمة أساساً عن تزايد حدة تدهور النشاط الاقتصادى الفعلى وتفاقم الوضع المالى للدولة داخلياً وخارجياً (وخاصة فى مواجهة خدمة الدين الأجنبى) وتزايد التوتر الاجتماعى والسياسى نتيجة استمرار الدولة فى تنفيذ متطلبات صندوق النقد الدولى بما تؤدى إليه من رفع مستمر فى الائتمان وتدهور فى القوة الشرائية للأجور والمرتبات ، وتفاقم البطالة . كل ذلك فى إطار الدوامة التى تعيشها الدولة على نطاق المنطقة العربية الناجمة عن تفاقم حرب الخليج وتزايد هشاشية الأنظمة العربية جميعاً ، وهى هشاشية أبرزتها بصفة خاصة ثورة الشعب الفلسطينى فى فلسطين المحتلة ، وهى ثورة حرمت الأنظمة العربية من سند شرعيتها الأساسى على مستوى المنطقة العربية ، كما حرمت إسرائيل من ركيزة استقرارها الداخلى وجعلها تضغط ، من خلال الولايات المتحدة الأمريكية ، على الأنظمة العربية بقصد العمل على ضرب الثورة الفلسطينية التى أصبح زمامها بيد الشعب الفلسطينى ذاته لأول مرة منذ اغتصاب فلسطين " بوابة الديار المصرية " فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية . ومن هنا كان العجز والحرج الذى تعيشه الأنظمة العربية على مستوى المنطقة العربية ، الأمر الذى يؤثر بالحتم على أوضاعها الداخلية ويجعل الأنظمة الخليجية عاجزة عن أن تمد يد الإنقاذ الاقتصادى للطبقة الحاكمة فى مصر .

* ضغوط صندوق النقد الدولى الذى يلح فى طلب تنفيذ سياسة اقتصادية معينة منها توحيد سعر الصرف (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات تعتمد فى شق كبير من نشاطها على الاستفادة من تنوع أسعار صرف الجنيه المصرى) والحد من التوسع النقدى (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات جمعت الكثير من الأموال وترغب فى توظيفها نقدياً ، وكذلك مصالح البنوك التى تتحالف معها) . وقد استمرت شركات توظيف الأموال فى الاتجار فى العملة بعد خلق السوق المصرفية الحرة فى مايو ١٩٨٧ ، الأمر الذى حد من فعالية هذه السوق . ألا يكون لهذه الضغوط أثر فى تفجير الصراع بين غرماء سبق أن جمعتهم زيجة الغنماء ؟ .

وفى ظل هذه الضغوط المتجددة يستمر التشاور التشريعى بين الدولة وشركات توظيف الأموال ، وهو تشاور يسلم بضرورة إيجاد قانون خاص ويغض الطرف انتظاراً عما هو قائم من تنظيمات قانونية بأمل التوصل إلى تنظيم تعايشى ، ولنتوقف لحظة لنثير بالنسبة لهذا الحوار أسئلة ثلاثة :

- لماذا يفترض الحوار التشريعى ضرورة إيجاد تنظيم خاص لنشاط هذه الشركات ، وهو افتراض يتضمن السماح بالوجود الفعلى للشركات رغم مخالفتها للكثير من القوانين المدنية والتجارية والمالية والجنائية المعمول بها فعلاً فى مجال نشاط هذه الشركات ؟

- لماذا " الحوار " الذى هو ليس من عادة الدولة المصرية ، خاصة فى فترتها القهرية منذ منتصف الخمسينيات بمراحلها المختلفة ؟ والقهر التشريعى هو أحد صور القهر الذى تمارسه الدولة فى مصر ، وعلى الأخص فى الفترة التى بدأت بمنتصف الستينيات . (انظر مجموعة القوانين التى صدرت فى السبعينيات والثمانينيات تأكيداً لهذا القهر) .

- لماذا تم الحوار " التشريعى " على المستوى السياسى أساساً . وقد يكون من الممكن أن تتسع الصدور ، فى إطار السلطة التشريعية ، لحوار واسع متعمق يقوم على دراسة متأنية لأوضاع الاقتصاد المصرى ونوع ومدى الدور الذى تقوم به شركات توظيف الأموال ومدى تقابل وتضارب المصالح التى تثور ؟ ألم يكن لقيام الحوار على المستوى السياسى أساساً دلالة فى إطار السياسة المباشرة ، التى لا مفر من أنها الاقتصاد المركز فى المقام الأخير ؟

ومع استمرار الحوار تتفاقم أزمة الشركات وعلى الأخص أزمة كبرى كبريات الشقيقات ، إثر خسارة كبيرة تردد أنها منيت بها فى المضاربة على الذهب فى الخارج فى ربيع ١٩٨٨ . وتختلط الأوراق على جانبى الحوار . وبدلاً من احتواء الأزمة لمصلحة التعايش تنفجر الأزمة . ولكنها لا تصيب فى المقام الأول والأخير إلا أوجه أصحاب الأموال المستأمنة وعلى الأخص الغالبية المتمثلة فى متوسطى وصغار المدخرين ومع فقدان هؤلاء لمدخراتهم لا تدخر الأزمة المتفجرة وجه الاقتصاد المصرى .

- ٦ -

الأزمة : تكمن الأزمة فى طبيعة شركات توظيف

الأموال بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها ونظام القيم الذى يحكم توجهاتهم ونوع النشاطات التى يجرى عليها التركيز كما تكمن فى طبيعة هذه الشركات بحكم وعائها التاريخى فالأزمة كامنة ، وهى تتفاقم مع الحوار المتخبط بين الدولة والشركات ، وهى تنفجر مع هذا الحوار ويه

ـ فالأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها .، ولا ندرى كيف يتوقع البعض خيراً من إدارة مجموعة أصحاب الشركات للقدر الهائل من الإمكانيات التمويلية التى دفعت بها الظروف تحت سيطرتهم فى وقت لم يعد من الممكن فيه القيام بنشاط اقتصادى منتج دون معرفة كبيرة بأسرار هذا النشاط وأسرار الاقتصاد القومى ووضعه فى الاقتصاد العالمى . على الأخص فى غياب دور قيادى رشيد لدولة تنشغل بالإنتاج وبالنقلات الكيفية اللازمة لمواجهة أزمة الاقتصاد المصرى فى الزمن القصير والخروج به من التخلف والتبعية فى المدى الطويل .

ـ والأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم نوع النشاطات التى يجرى التركيز عليها ، وهى النشاطات المالية والتجارية . إذ للتوسع فى هذه النشاطات حدوده فى مدى التوسع فى النشاط الإنتاجى ، أى فى القاعدة الإنتاجية التى يتم ابتداء من ثمراتها النشاط التجارى ، ويتم على أساس الأوراق المالية الممثلة لأصولها النشاط المالى . فإذا انصرف حل التوظيف المالى بعيداً عن توسيع القاعدة الإنتاجية قربت اللحظة التى يصل فيها النشاط المالى إلى إزهاق نفسه .

ـ وفى داخل النشاط المالى يكون التوسع حتى فى هذا النشاط هيناً ، بالنسبة لجزء صغير من السوق الرأسمالية الدولية ، السوق المالية المصرية والبين العربية ، يكون رهيناً بأوضاع السوق العالمية (تقدر قيمة المعاملات السنوية فى بورصة الأوراق المالية فى مصر بقيمة المعاملات التى تتم فى ساعة زمنية فى بورصة نيويورك) . ذلك أن مصادر الأموال التى ينصب عليها نشاط شركات توظيف الأموال تتمثل فى مدخرات المصريين العاملين فى الخارج ، وهذه رهينة بالطلب الدولى عليهم وأثمان قوة عملهم ، وفى المدخرات الداخلية ، التى هى رهينة بالقدرة الإنتاجية ومستوى الإنتاج فى الداخل وباحتكام المتعاملين الاحتماليين مع الشركات على الفائض المنتج فى الداخل . وهذه محدودة بتبعية الاقتصاد المصرى للاقتصاد الرأسمالى الدولى .

ـ كما أن تغطية التوزيعات ذات المعدلات المرتفعة رهينة :

* باستمرارية الإيداع .

* وباستمراريته بمعدل مرتفع بحيث يسمح بتحقيق التوزيعات واستبقاء هوامش لربح أصحاب الشركات بعد خصم مصاريف الإدارة ، خاصة مع تناقص كفاءتها مع التوسع الكبير فى حجم الأموال .

* أو باستمرارية مصادر أخرى (كأرباح عالية من نشاطات توظف فيها الأموال) يجرى منها التوزيع على أصحاب رؤوس الأموال المستأمنة .

ـ والأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم وعائها التاريخى فهى تعمل ، منذ نشأتها وحتى يومنا هذا ، فى إطار أزمة حادة للاقتصاد المصرى ، تعجل من تعرضها للرياح العاتية عن طريق التعجيل من إثارة التناقضات الكامنة فى علاقات الشركات بغيرها من صور رأس المال المحلى والدولى .

ـ والاقتصاد المصرى يعمل بدوره فى إطار أزمة حادة ومزمنة لمجمل الاقتصاد الرأسمالى الدولى وهى :

* أولاً ، تجعل المديونية الخارجية سبيلاً أساسياً لتعبئة الفائض نحو الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة . ومن هنا كانت أهمية الموارد من العملات الأجنبية لخدمة الدين ، فى وقت تتناقص فيه القدرة النسبية على الإنتاج التصديرى . ونجد صراعات الصور المختلفة لرأس المال حول المكتسبات من العملات الأجنبية ويستلزم الطرف الآخر من (رأس المال الدولى الدائن) إعادة تنظيم الاقتصاد المدين على نحو يخدم حالة المديونية ويضمن استمرارها (دور صندوق النقد الدولى فى إعادة التنظيم هذه) .

* وهى ، ثانياً ، تزيد من حدة الصرعات المالية على الصعيد المالى ، الأمر الذى يتطلب من وحدات النشاط المالى قدرة وكفاءة عاليتين فى القيام بالمعاملات المالية بعامة وبالمضاربات المتعلقة بها بخاصة (فى أسواق الصرف ، وأسواق الذهب والمعادن النفيسة ، وأسواق الأوراق المالية ، وأسواق الائتمان .. إلخ) . وهى كفاءة يصعب على شركات توظيف الأموال ، بحكم طبيعة أصحابها ونوع " الخبرة " التى يحيطون أنفسهم بها ، أن توفرها

أحداث الأزمة الاقتصادية :

ـ فى أوائل ١٩٨٥ ، إزاء أزمة حادة لميزان المدفوعات فى ٨٤ / ١٩٨٥ ، تحاول وزارة الاقتصاد مواجهة الأزمة بعدد من القرارات (يناير ١٩٨٥) . منها محاولة توجيه تحويلات المصريين العاملين فى الخارج نحو القنوات المصرفية وقصر تمويل الاستيراد على بنوك الدولة . أى محاولة ضرب

سيادة السوق السوداء على تحويلات المصريين وتمويل واردات القطاع الخاص (الأمر الذى استلزم تجميد الحسابات المصرفية لـ ٥٥ من كبار تجار العملة) . تؤول المحاولة إلى الفشل . وينتهى الأمر بإخراج وزير الاقتصاد والعدول عن القرارات فى أبريل ١٩٨٥ .

ـ فى عام ١٩٨٦ يهرب أصحاب شركات الصفا للاستثمار والمكتب الهندسى للتجارة والمقاولات ومنظمة الأسواق العالمية إلى الخارج ومعهم ما تيسر من أموال المودعين .

ـ فى أكتوبر ١٩٨٦ ، تسرى الأنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان (كبرى شركات توظيف الأموال) فى سوق المعادن الدولية ، فيجرى المودعون لسحب أموالهم . الشركة تواجه طلب سحب ٩٠ مليون جنيه ، بعض الشركات الأخرى تعاونها . تلقت الشركة أموالاً سائلة كبيرة من دولة خليجية ؟

ـ فى مايو ١٩٨٧ ، إنشاء السوق المصرفية الحرة ، مع تخفيض قيمة الجنيه المصرى بـ ٤٠ ٪ دفعة واحدة ، الأمر الذى زاد من قدرات الجهاز المصرفى على جذب العملات الأجنبية مما يحد نسبياً من مـوارد شركات توظيف الأموال من النقد الأجنبى . ولكن الشركات تستمر فى الاتجار فى النقد الأجنبى . الأمر الذى يعنى إمكانية الحد من إجراءات السياسة الاقتصادية التى يوصى بها صندوق النقد الدولى .

ـ فى الربع الأخير من ١٩٨٧ تتوقف شركة الهلال (إحدى أكبر شركات لتوظيف الأموال) عن دفع الأرباح ، ويهرب صاحبها قبل انتهاء العام إلى الولايات المتحدة وقد حمل معه نحو ١٠٠ مليون جنيه من أموال المودعين .

ـ أكتوبر ١٩٨٧ يثور التساؤل عن أثر انهيار بورصة الأوراق المالية فى وول ستريت بنيويورك فى ١٩ أكتوبر ١٩٨٧ على استثمارات شركات توظيف الأموال المصرية فى الخارج التى قدرت فى ذلك الوقت ما بين ٦ ـ ٧ مليار دولار .

ـ هروب أصحاب أربع شركات كبيرة بالإسكندرية بأموال المودعين .

ـ أبريل ١٩٨٨ ، أنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان فى المضاربة على الذهب فى فرنسا ، وعن نقص فى السيولة لدى شركة السعد عقب سلسلة من التعاقدات على شراء أصول عقارية .

ـ فى أواخر أبريل وأوائل مايو ١٩٨٨؟ يعلن عن اندماج أكبر شركتين لتوظيف الأموال (الريان والسعد) ثم يتبين أنه تم دون احترام قواعد قانون الشركات وقانون السوق المالية (ولا ندرى لماذا يطلب من الشركتين احترام القوانين المعمول بها فى هذه الخصوصية فقط) . فيعلن عن الانفصال ، ثم تثور المشاكل فى داخل شركة الريان بين أصحاب الشركة .

ـ تبدأ بعض الشركات فى الامتناع عن رد الودائع إلا فى حدود ٢٠ ٪ منها وتخفض نسبة العائد الموزع إلـى ١٣ ٪ سنوياً .

ـ فى أواخر مايو ١٩٨٨ تعلن شركات الريان والسعد والهدى مصر تجميد أموال المودعين حتى يتم اجتماع عام فى الشهر التالى .

ـ واضح أن فترة الريبة قد بدأت منذ زمن . وتعجل الأحداث من إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ فى شأن الشركات العاملة فى مجال تلقى الأموال لاستثمارها ، فى ٩ يونيو ١٩٨٨ . وهو القانون الذى تتم المناقصة بشأنه بين الدولة والشركات منذ تأليف لجنة وزارية لذلك فى فبراير ١٩٨٧ وتكثيف التفاوض منذ فبراير ١٩٨٨ ويصدر القانون ولكن لائحته التنفيذية لا ترى النور إلا فى حدود شهرين من تاريخ إصداره وتقوى الريبة .

ـ الريبة تبدأ إذن من زمن ليس بالقصير قبل صدور القانون وتقوى ابتداء من ربيع عام ١٩٨٨ ، خاصة فى ظل ضغوط أمريكية ومن صندوق النقد الدولى من أجل ضرورة مواجهة الشركات ، وهى تعنى أن المواجهة لن تؤدى إلا إلى انكشاف الموقف جميعه وتعرية انهيار الشركات إذا ما تعدى استرداد الأموال نسبة مساوية لما تحتفظ به من أموال فى داخل مصر ، حتى لو تغاضينا عن درجة انعدام سيولة هذه الأموال . وتؤدى المواجهة إلى ذلك بعد أن تمت **تعبئة جل المدخرات طـوال العشـر سنوات الأخيرة نحو الخارج** . الأمر الذى يعنى الإضعاف المتزايد للاقتصاد المصرى . فإذا ما انكشف انهيار هذه الشركات مثل ذلك مناسبة إضافية لتزايد الإحباط الاقتصادى والاجتماعى والمعنوى فى المجتمع المصرى وبالمواجهة يسهم الكل (الدولة والشركات) فى تحقيق الهدف الاستراتيجى لرأس المال الدولى بقيادة رأس المال الأمريكى : أى إسقاط وزن مصر فى المنطقة العربية ، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً .

وتتأكد الريبة مع بعد المسافة الزمنية بين إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ فى شأن شركات تلقى الأموال

وخروج لائحته التنفيذية فى موعد لاحق ـ لماذا يصدر القانون ويبقى تنفيذ أحكامه معلقاً على صدور اللائحة التنفيذية ، ولا تخرج هذه إلا بعد ٦٠ يوماً ، خاصة وأحكام هذا القانون موجهة إلى شركات أعلنت بوضوح كشركات ، وعلى لسان من يدافعون عنها فى مجلس الشعب ، أنها لا ترحب بهذا القانون ، بل أنها لا تقبل كيفية معالجته للموضوع . وإزاء ذلك تثور ، موضوعياً ، التساؤلات حول :

ـ إمكانية تحقيق نوع من التسوية بين كبار المودعين والشركات .

ـ إمكانية تحويل بعض الأموال خارج مصر ، خاصة من خلال البنوك الأجنبية التى يتوقع أن تتقاضى مقابلاً مرتفعاً للقيام بهذا التحويل .

ـ إمكانية إخفاء صور مختلفة من الثروة الداخلية .

وقد ردد البعض أن ضغوط الحكومة وتهديداتها هى التى دفعت بأصحاب الشركات إلى تهريب الأموال خارج مصر وداخلها وقد كان الأولى بهؤلاء رد الأموال إلى أصحابها ، أى رد الحقوق إلى أصحابها (أى المودعين) إن أرادوا استقامة فى المسلك ، لا العمل على إبعادها عملياً حتى عن نطاق حق الاسترداد القضائى لها .

ـ كذلك ثار تساؤل حول معنى التأكيدات على ضمان الحكومة لمصالح المودعين سواء تعلقت بأموال فى الداخل أو الخارج . وأكثرية الناس تقدر أن ضمان الحكومة يحتاج إلى ضمان ، إزاء صعوبة ، إن لم يكن استحالة ، ذلك دولياً بالنسبة لأموال المودعين التى أخرجت من مصر وغياب الإرادة الحقيقية فى المطالبة بها (وإلا كنا قد حلنا من الأصل دون تسربها وتسرب غيرها إلى خارج الديار) وإزاء الضعف المتناهى فى كفاءة الجهاز الحكومى والفساد الذى يحلل الحرام ويمرر الإبل من ثقوب الإبر .

ـ ويثور التساؤل الهام : هل ساهمت الدولة بذلك ، بقصد أو بدون قصد ، فى " تنويم " المودعين وتمكين أصحاب الشركات من الإفلات بجل الأموال المستأمنة ؟

وتكون المحصلة الموضوعية هى تبديد جزء طائل من فائض ما تنتجه القوة الكاملة المصرية فى الداخل والخارج . وضياع هذا الجزء من وجهة نظر تحقيق بعض السكينة الاقتصادية للمودعين وتحقيق الأمن الاقتصادى الحقيقى للأجيال المستقبلة . يتبدد ذلك ويضيع فى جو من اختلاط الدوافع المادية والعقائدية فى إطار من " الدروشة " الايديولوجية التى تمثل أحد الأسلحة الأساسية فى تزيين الوعى طوال الحقبة الانفتاحية .

ـ ٧ ـ

عودة إلى الفرضية التى بدأنا بها : إن ظاهرة شركات توظيف الأموال هى نبت طبيعى للحقبة الانفتاحية :

إذا ما أردنا توصيف الظاهرة بعد التعرض المتحفظ لميلادها وتطورها وما تنتهى إليه (وانتظاراً لمزيد من البحث المدقق عندما تتاح معلومات أكثر) يمكن القول أن الظاهرة بلورة للاتجاه الريعى وتغذية لنظام القيم الريعى فى إطار استنزاف قدرات الاقتصاد المصرى نحو الخارج وإنما فى ثنايا الأجزاء المتقدمة من العالم الرأسمالى . هذه الظاهرة :

ـ **ترتكز** على إحدى نتائج الانفتاح عندما أصبح تصدير القوى العاملة إحدى ركائز السياسة الاقتصادية للدولة ، وضعفت القدرات الإنتاجية للمجتمع المصرى وزاد اعتماده على الخارج وزادت بالتالى أهمية الدور الذى تلعبه مكتسبات القوة المصرية العاملة فى الخارج من عملات أجنبية . هذه المكتسبات مثلت منطلق وجود الشركات ودعامة أساسية لاستمرار نشاطها .

ـ هذه الظاهرة **تتبلور** فى وحدات لرأس المال التجارى الذى لا ينشغل بطبيعته بالإنتاج إلا بالقدر الذى يعظم من أرباحه التجارية ، ومن هنا كان سعيه الحثيث إلى الوصول إلى شروط احتكارية . ورأس المال التجارى يسود المسرح الاقتصادى فى الحقبة الانفتاحية .

ـ هذه الظاهرة **تنمو** على تغذية الاتجاه الريعى لدى جمهور المدخرين وإبعادهم عن النشاط الإنتاجى بل ودفعهم إلى تصفية الأصول الإنتاجية وغير الإنتاجية وتحويلها إلى نقود سائلة تودع لدى الشركات ويعيشون على العائد النقدى الذى يمكن أن يكون مرتفعاً فى الزمن القصير ، ويستحيل أن يكون كذلك فى المدى الطويل ، طالما لم توجه القدرة التمويلية إلى زيادة تراكمية فى إنتاجية العمل فى النشاطات المنتجة لتخلق ركيزة دائمة لارتفاع متزايد فى الدخول النقدية .

ـ هذه الظاهرة **تؤدى** موضوعياً ، بصرف النظر عن المسئول عن ذلك ، إلى حرمان المجتمع المصرى من الجزء الأكبر من البلورة النقدية لعرق أكثر عناصر القوة العاملة حركية ، القوة العاملة فى خارج مصر ، بل ومن جزء من الفائض الذى ما يزال ينتج فى الداخل . ومن ثم حرمان المجتمع المصرى من تحويل القدرات التمويلية إلى طاقة إنتاجية تزيد من قدراته المعيشية وإبعاد المجتمع المصرى عن الانشغال بتوسيع قاعدته الإنتاجية (وتنويعها) ، بل وإفقاده لكثير مما بناه منها فى الفترات السابقة من تاريخه ،

هو لب ما أنتجته الحقبة الانفتاحية . تلك هى الظاهرة فى طبيعتها ، ركيزة وبلورة ونمواً وآثاراً . وكلها تبين أنها نبت طبيعى للحقبة الانفتاحية . وما دامت نبتاً طبيعياً لهذه الحقبة ، يكون من الطبيعى أن تعكس ، شأنها فى ذلك شأن المناخ الانفتاحى ، غياب الرشادة والعقلانية عن مسرح الأداء الاجتماعى ، وأن يأخذ نمط حياة ظاهرة شركات توظيف الأموال الشكل الذى أخذتــه الظاهرة الانفتاحيـــة ، وهو شكـــل " الفرقعة " : فكلما تمثلت إجراءات السياسة الانفتاحية فـــى " فرقعة " ، ما كاد ينحسر صوتها إلا وتبين للشعب المصرى أنه قد فقد قوته العاملة ونشاطاته الإنتاجية ، كذلك ظاهرة هذه الشركات تحدث فى " فرقعة " : ما أن يلوح صدى صوتها إلا ويتبين المجتمع المصرى أنه قد حرم من جل ما يحصل عليه كمقابل لتصدير قوته العاملة : مدخرات العاملين فى الخارج وما يتبعها من مدخرات داخلية وأصول محلية تم تسييلها والظاهرة على هذا النحو يمكن أن تبين لنا الكثير على أصعدة مختلفة :

- فعلـــى الصعيد الاقتصادى ، تبين أنه لا يمكن لظاهرة مالية ، مهما كانت ضخامتها . أن تتعدى فى قدراتها مجمل التنظيم الاقتصـــادى ، وخاصة ما يتضمنه من قواعد إنتاجية .

- وعلى الصعيد الايديولوجى تبين الظاهرة حدود من لا معرفة عليمة لديه فى إمكانية تعرفه على ذاته أو على العالم الذى يعيش فيه وعلى توجهات نشاطه فى المستقبل . ومن ثم حدود الايديولوجيات التى تتجاهل العلم (كنتاج حضارى لكل المجتمع البشرى فى كل تاريخه) حتى مع محاولتها لاكتساب أرضية اقتصادية .

- وعلى الصعيد السياسى ، تبين الظاهرة محدودية قدرات التيارات السياسية التى حاولت أن تبنى لنفسها ركيزة اقتصادية من خلال هذه الشركات ، وساندت هذه الشركات على المسرح السياسى ، بل وتبين هائلية قدرات هذه التيارات على تبديد ما تجمع تحت سيطرتها من قوة مالية ، تبددها داخل مصر ولا يصبح لها فى خارجها إلا وجود تابعى هامشى ، وبالقدر الذى يسمح به رأس المال الدولى . كما تبين الظاهرة على الصعيد السياسى كذلك ، النتائج المدمرة التى يحدثها تخبط الفئة الحاكمة فى البحث عن تحالفات لا تحقق إلا مزيداً من الضياع للقدرات الإنتاجية للمجتمـــع المصرى وتكرس بالتالـــى تخلفـــه الاقتصادى والاجتماعى .

- وعلى صعيد الفكر الاقتصادى ، تبين الظاهرة :

* ضحالة الفكر الاقتصادى الخاص بالتنمية الذى يسود المسرح الايديولوجى فى مصر . مستمراً فى ترويج وهم " التنمية " عن طريق القطاع الخاص . وكأن شركات الدولة ليست خاضعة من الناحية الفعلية للاختصاص الخاص . وكأن الدولة لم تتخلَّ ، من الناحية الفعلية (إذا لم تخدع بشعارات الخطاب السياسى لها) عن كل انشغال بالتنمية بل وكأنها لا تتراجع عن الدور الاقتصادى العادى للدولة فى الاقتصاديات الرأسمالية عبر المراحل المختلفة لتطور الاقتصاد الرأسمالى ، وكأن المجتمع المصرى لم يعش تجربة " الفتح الاقتصادى " بما تضمنه من كل أنـــواع الأداء " الحر " التى أدت إلى الاستنزاف المستمر لمدخرات المجتمع المصرى من خـــلال أنواع " المؤسسات الشكلية والخطية " : الجهاز المصرفى ، مؤسســات التجارة ، شركات توظيف الأموال ... شركات توفيق الأوضاع (٤) .... فإذا لم يظهر الأداء الفردى لرأس المال إلا الكفاءة فى استنزاف القدرات التمويلية نحو الخارج ، فأى كفاءة ترجى فى مجال تحويل القدرات التمويلية إلى قدرات إنتاجية ودفع هذه الأخيرة لكى ترقى إلى مرتبة تحقيق سيطرة المجتمع المصرى على شروط تجدد الإنتاج المحقق لحد أدنى من الاستقلالية الاقتصادية . تلك مهمة تاريخية نعتقد أنه لم يعد لرأس المال المحلى ، فردياً أو مملوكاً للدولة ، دور فى تحقيقها .

* كما تبين الظاهرة أفق الاتجار السياسى الذى يصر على استمرار الانفتاح الاقتصادى بإلباسه عباءات فكرية مختلفة : الانفتاح غير الاستهلاكى ، الانفتاح الإنتاجى ... فليس للانفتاح الاقتصادى ، كسياسة اقتصادية لها طبيعتهـــا الطبقية ، إلا جوهر واحد ، وليس للعباءات الفكرية المختلفة من هدف إلا تزييف الوعى لاستمرار تحقيق هذا الجوهر مع النتائج المدمرة التى جنتها غالبية القوى الاجتماعية خلال الحقبة الانفتاحية .

- مؤدى هذه النقطة الأخيرة :

* إن ما تجمع لدى شركات توظيف الأموال من مدخرات فى الداخل والخارج (وما يوجد لدى الجهاز المصرفى من سيولة) ، وما تجمع من ثروات لبعض المصريين فى الخارج يكذب أسطورة نقص الموارد المالية كعائق أمام بناء القاعدة الإنتاجية للاقتصاد المصرى .

* كما تبين أنه من السفه استمرار الادعاء بضرورة جذب رأس المال " العربى " والأجنبى ، فى وقت توجد فيه الموارد التمويلية المصرية التى تعبأ نحو الخارج ، هنا لا يكون تواجد رأس المال الأجنبى ، إن هو جاء كرأس مال إنتاجى ، إلا مناسبة إضافية لاستنزاف الفائض المنتج فى مصر وبعض دخول المصريين العاملين فى الخارج . وهى مناسبة يستفيد منها رأس المال التجارى المصرى الضالع فى تبعية لا يستطيع العيش إلا بها .

الهوامش

١) انظر في سياسة الانفتاح الاقتصادي والآثار التى يمكن أن تحققها ماكتبناه في نهاية السبعينيات في مؤلفنا " الاقتصاد المصرى بين التخلف والتطوير " ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠ .

٢) أنظر في تفصيل ذلك مؤلفنا " الاتجاه الريعى للاقتصاد المصرى " منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٢.

٣) منهم من أسسوا شركة الشريف ، وهى شركة توظيف أموال انشغلت منذ البداية ، وفى وقت مبكر ، بالنشاط الإنتاجي في صناعة البلاستيك ، ثم مارست ، ابتداء من هذا النشاط ، نشاط تلقى الأموال بأسلوب شركات توظيف الأموال منذ نهاية السبعينيات ، وقد أسس، قادة سابقون للإخوان المسلمين ابتداء من ثروات كونت فى الستينيات فى السعودية وغيرها من دول الخليج ، وقد تعاونوا مع من يديرون شركة المقاولون العرب وأسسوا معاً العديد من الشركات التجارية وشركات المقاولات ، أشهرها الأندلس وآسيد .

٤) المعروف عن هذه البنوك أنها بنوك حزب الحكومة ، ويملك الريان ٣٠ ٪ من رأس مال بنك الجيزة للتنمية الوطنية كما يمتلك " السعد " جزءاً من رأس مال بنكى الدقهلية والجيزة . وقد لوحظ أن مراجع الحسابات الرئيسى لشركتى " الريان " و " السعد " هو محاسب ومراجع شركات " المقاولون العرب " .

٥) من أمثلة ذلك ، قضية رقم ١٩ لسنة ١٩٨١ ، حصر تحقيق مالية ، أموال عامة عليا ، أصحاب شركة كبيرة بتهمة الاتجار في النقد الأجنبى والاستيلاء على مبالغ من أحد بنوك الاستثمار ، تم حفظها بمعرفة نيابة الأموال العامه تحت رقم ٢ لسنة ١٩٨٢ إدارى أموال عامة ، لقيامهم برد المبالغ المستولى عليها . كذلك قضية رقم ٣٦٤ لسنة ١٩٨٢ حصر وارد مالية ، التحقيق مع ابن عم صاحب إحدى الشركات الكبرى فى تهريب ٣٤. ألف جنيه مملوكة لصاحب الشركة إلى الخليج . التحقيق مع صاحب إحدى الشركات الكبيرة فى ١٩٨٧/٥/٢٥ للتهرب الضريبى عن نشاط الاتجار فى العملة ، وقيامه بالتصالح مع مصلحة الضرائب وسداد المبالغ المستحقة علية من تجارته فى العملة ، فى القضية التى قيدت جناية رقم ٦ لسنة ١٩٨٧ .

٦) تبين من تحقيق النيابة الذى نشرت بعض نتائجه فى ديسمبر ١٩٨٨ ، أن ممتلكات الشركة فى مصر تعادل ٣٥ مليون جنيه ، بيعت أجزاء منها لشركة الريان بأثمان منخفضة وباعتها بدورها لشركة السعد . وهكذا يهرب صاحب الشركة الأصلية بما يستطيع حمله . وتتقاذف الشركات الأخرى أموال المودعين ، دون أن يفكر أحد فى إعادتها إليهم



عن التحولات الاجتماعية والايديولوجيا الإسلامية

(تأملات فى الدلالات الاجتماعية لحركات الرفض المعاصرة)

د . محمد نور فرحات

على كثرة ما تحفل به ساحة الفكر العربى اليوم من كتابات مطولة ومستفيضة ، حول موضوع الظاهرة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية أو التيارالإسلامى إلى آخر المترادفات ، فثمة اقتناع قد استقر فى عقيدتى بأننا بتنا فى حاجة إلى منهج جديد تماما متميز تماما لتناول الموضوع .

ذلك أن الحوار الدئر حتى الآن - إن جاز أن نسمى ما يحدث من تراشق بالحجج حواراً - هو حوار بين الإسلاميين من ناحية والعلمانيين من ناحية ثانية ، أوبين القائلين بالدولة الإسلامية والمعارضين للدولة الدينية ، أو بين الداعين إلى تطبيق الشريعة وبين المعارضين لهذا التطبيق أو المتحفظين عليه أو المتسائلين حوله ، أوبين المطالبين والداعين إلى " أسلمة " المجتمع والدولة والقانون والاقتصاد بل والعلم ، وبين الذين يؤمنون إيماناً لا يتزعزع بأن شعار النهضة التاريخى هو شعار " الدين لله والوطن للجميع " .

وأثبت تحفظى على تسمية الصياح السائد الآن حوارا ، وهو تحفظ أثبتُّه فى عدد من الكتابات السابقة ، لأن للحوار شروطاً لاأريد أن أستفيض فى الحديث عنها ، أولها بلورة الموضوع وصقله ، وثانيها الاتفاق الصارم على الاستخدام الموحد للمفاهيم ، وثالثها الالتزام بالأدوات المعتمدة للحوار ، ورابعها مراعاة آداب الحواروتقاليده ، وخامسها إعلان الاستعداد المسبق لمغادرة منطقة الرأى الذاتى والاقتراب من منطقة الرأى الآخر لوجه الحقيقة وحدها ، وسادسها ... وسابعها ... وهذه كلها شروط تكاد تكون غائبة تماما عن المشاركين فى الصياح الجارى الذى نسميه تجاوزا بالحوار .

ورغم كل هذه التحفظات ، التى أثبتناها مرارا ونثبتها الآن ، فإن ما نود أن نؤكد عيه فى هذا المقال أن (الحوار) الدائر الآن هو ظاهرة فوقية تجرى على سطح الخطاب الاجتماعى ، بعيداً تماما عن البنية التحتية الأساسية للكيان الاجتماعى المصرى وأنه حوار أصحاب المقاعد الوثيرة الذين يحاول كل منهم إثبات صحة رؤاه ، ويدعى إخلاصا وعزما على الوصول إلى الحقيقة وحدها ، دون التفات إلى ما يشغى به قاع المجتمع من تعارضات وتناقضات وصراعات ومفارقات و موافقات تتعلق بموضوع الحوار أو لا تتعلق به ، وتلك على أية حال هى أزمة بنيوية من أزمات المثقفين فى المجتمعات العربية . إنهم مثقفون يدين المخلصون منهم بالولاء للفكرة المطلقة ويتعصبون لها ويتناطحون ذودا عنها أكثر مما يدينون بالولاء لقضايا الواقع الحالى والآنى ومشاكله وهمومه ، ولايحاولون أن يقدموا لمجتمعاتهم حلولا لها ملموسة تخرج بها من ضائقة العيش إلى آفاق التقدم والحرية ، وهم مثقفون يدين غير المخلصين منهم بالولاء لعتبات الحكام يباركونها ويقبلونها ويلتمسون فى رحابها

* د . نور فرحات - أستاذ القانون ورئيس مركز البحوث / اتحاد المحامين العرب - مصرى .

النعمة والنعيم ، أكثر مما يحملون أمانة الفكر الحق وأكثر مما يخلصون لهموم الوطن والمواطنين .

ولا نحسب أن تشريح الجسد الثقافى المصرى أو العربى هو هدفنا الآن ، فلذلك مقام غير المقام ومقال غير المقال ، وإنما أردنا التأكيد على أن خلافات وصراعات المثقفين تجرى فى ساحة بعيدة عن الساحة التى تجرى فيها صراعات الواقع ومعاناته وهمومه ومشاكله .

وإلا فليدلنى أحد من الفرقاء ، على اختلاف مشاربهم ، على إجابات محددة عن أسئلة من النوع التالى : هل ثمة يقين قاطع لدى القائلين بتطبيق الشريعة أوالمعارضين لهم بأن هذا التطبيق أو عدم التطبيق سيؤدى إلى إشاعة الحرية والديموقراطيــة فى مجتمعاتنا ، وإلى إنهاءعصر استبداد الحكام ، وإلى تأمين حق الجماهير فى المشاركة السياسية ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى المنادين بأسلمة المجتمع والدولة أو المعارضين لهم بأن الأخذ بهذا الرأى أوذاك سيؤدى إلى حل مشاكل الاقتصاد الذى ينوء بها مجتمعنا من تبعية وديون وتفاوت طبقى وأنشطة طفيلية إلى غيرذلك ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى هؤلاء أو أولئك بأننا قادرون على إنهاء حالة التخلف الثقافى والعقلى التى تعيشها المجتمعات العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ وعندما أتحدث عن اليقين القاطع فإننى لاأتحدث عن خطاب ضمان اجتماعى لقدرة بنوك المثقفين المنتشرة هذه الأيام ، وإنما أتحدث عن رؤية محددة وبرنامج علمى متفق عليه بين أفراد كل فريق . وإن وجدت هذه الرؤية وهذا البرنامج فهل يرتبطان ارتباطا لا ينفصم بالموقف الفكرى لصاحبه من تطبيق الشريعة أو عدم تطبيقها ، أو من أسلمة المجتمع أو علمانيته ؟ أم أنه يرتد إلى قناعات وانتماءات مسبقة تطوعها المواقف الفكرية تطويعا ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وعلى غيرها مما يشابهها من قبل فرقاء المثقفين كفيل بإحداث عملية كبرى لإعادة الفرز وتحديد المواقف والمواقع والانتماءات .

هذه واحدة ، والثانية والأكثر أهمية وإلحاحا أن الواقع الاجتماعى المصرى والعربى لايعبأ قليلا أو كثيرا بتفاصيل الخلاف بين مثقفى الأمة ، وإنما يسيرون فى طريقة المغاير تماما تحكمه قوانينه المغايرة تماما .

ومع ذلك ، فإن الظاهرة الإسلامية لم تكن بمنأى ، عماً يحدث فى الواقع الاجتماعى المصرى .

ولا نريد أن نخوض فى تفاصيل هذا الواقع ولا فى تضاريس مشاكله ، فهذه أمور أفاض فيها غيرنا بما لا يحتمل المزيد وبما لايحتمله المقام . وإنما حسبنا أن نقول إن المجتمع المصرى منذ أوائل السبعينيات قد شهد ظاهرتين استقطابيتين فى كل طرف من أطراف الهرم الاجتماعى . فعلى مستوى القاع الاجتماعى فى قطاعات الفقراء والمنتجين والبسطاء نمت ظاهرة الرفض الاجتماعى للنتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجمل سياسة السبعينيات ، وعلى مستوى القمة الاجتماعية نمت ظاهرة أقصى استفادة ممكنة من القيم السلبية لمرحلة الانفتاح الاقتصادى فى سبيل مزيد من تأكيد مواقع الثراء والسطوة الاجتماعية .وساد المجتمع مناخ لا أخلاقى يبارك الفساد منهاجا والجريمة أسلوبا واقتناص المال بأى طريق هدفا أسمى لايسمو عليه هدف آخر . وهذه كلها على هذا الجــانب أو على ذلك الجانب أضحت ظواهر معروفة لنا جميعا ، يعرفها المواطن المصرى معرفته لمعاناته فى خبزه ومأواه وحريته . ماهى إذن المرجعية الثقافية التى شملت مسار هذه التحولات الاجتماعية الخطيرة ؟ وهى التحولات التى تعد فى نظرنا أخطر تحولات عرفها المجتمع المصرى فى العصر الحديث ولاتناظرها فى الخطورة فى رأينا إلا التحولات التى أحدثها محمد على باشا فى الانتقال من مجتمع التجزئة الاجتماعية ممثلا فى الطوائف والحرف وجماعات الملل إلى النسيج الاجتماعى الموحد .

ونقد بالرجعية الثقافية الإطار الثقافى العام ، الذى تم فى ظله هذا الحراك الاجتماعى الماثل . أى مجموعة الأفكار التى تبرر تحول اللصوص وحمالى الموانئ إلى مليونيرات يحظون بالمكانة الاجتماعية والنفوذ السياسى ، وتحول العاهرات إلى سيدات مجتمع من الطراز الأول يلعبن نفس الدور الذى لعبنه قادينات السلطان العثمانى ، وتحول أفراد الطبقة الوسطى من موظفين وتجار وكثير من المهنيين إلى حالة من العوز المادى تجعل القوت فى أيديهم كالياقوت ، وحالة من المهانة الاجتماعية تجعلهم موضع سخرية القــوم أجمعين . وعلى الصعيد الاقتصادى ، ماهو الإطار المرجعى الثقافى الذى تم فى ظله إلقاء كل أسباب و وزر معاناة مصر ومشاكلها على القطاع العام الذى كان يقال عنه منذ أعوام قليلة إنه قائد التنمية ومحرر الإرادة الوطنية ؟ وما هو هذا الإطار الثقافى الذى يمكن بموجبه تبرير تحول أعداء التاريخ والحضارة والدين من الصهاينة إلى أصدقاء الحاضر وحلفاء المستقبل وإلى أقرباء حميمين ساهموا فى بناء الحضارة الفرعونية ، وماهو الإطار الثقافى المرجعى الذى استناداً إليه خرجت جماهير من فقراء الفلاحين المصريين أو أخرجت لتستقبل على طريق القطار من القاهرة إلى الإسكندرية رئيسا أمريكيا متوجا بالعار فى بلاده ومازالت طائراته وقنابله تقذف مخيمات الفلسطينين فى لبنان ، وبعد أن

كانت هذه الجماهير منذ أيام معدودة تلعنه وتلعن دولته صباح مساء ؟

هذه كلها وغيرها مظاهر لتحولات بل لتشوهات حدثت فى جذور البنية الاجتماعية المصرية لو كانت حدثت فى مجتمع آخر لانهدت عروشه وتهاوت أركانه ، لولا أن المجتمع المصرى غير قابل تاريخيا للفناء ولولا أن الحضارة المصرية غير قابلة تاريخيا للانهيار .

وحديثى عن المرجعية الثقافية هوحديث بلا شك أعمق بكثير من مجرد الإشارة إلى تلك التبريرات الغثة التى كانت تحفل بها وسائل الأعلام المصرية ـ مسموعة ومقروءة ومرئية ـ وأصدق بكثير من تلك الروايات الكاذبة المتهافتة التى كان يرددها رئيس الدولة وقتئذ ويشايعه فيها وزراؤه وموظفوه ومنافقوه ومثقفوه .

إن المرجعية الثقافية التى أتحدث عنها هى عملية عقلية اجتماعية شائعة تبرر انتقال المجتمع من حالة تاريخية إلى حالة تاريخية أخرى ، وتكفل لعملية الانتقال هذه الاقتناع الاجتماعى العام بما تحقق لها الهدوء والاستقرار والتغلغل المطمئن فى نسيج الحياة الاجتماعية بأكمله .

فليتأمل معى القارئ بعضا من أمثلة الانتقالات الاجتماعية الكبرى فى حياة الشعوب وليتأمل معى نمط الأفكار الكبرى التى صحبت هذه الانتقالات والتحولات . ولنأخذ مثلا بانتقال المجتمع الأوروبى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى التركيبة الاجتماعية الرأسمالية ، مغادرا التركيبة الاجتماعية الإقطاعية ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبر عشرات السنين مصحوبا وممهدا ومبررا بأفكار كبرى عن العقد الاجتماعى والحقوق غير القابلة للتنازل عنها ، وأظهرها حق الملكية المقدس وحق الشعوب فى مقاومة ظلم حكامها إذا أخلوا بشروط العقد السياسى ، أفكار عن العلمانية وعن علو وسمو سلطة الدولة على سلطة الكنيسة وأن مالقيصر يجب أن يكون لقيصر ، وبأن مالله يجب أن يظل لله ، أفكارعن التقدم الاقتصادى اللامحدود الذى يتحقق من خلال المبادرات الفردية وطاقات الفردإلى مالانهاية . وهى الأفكار التى رددها مفكرون عظام ، من أمثال جان جاك روسو وجون لوك وديدرو والماديون الفرنسيون والموسوعيون وآدم سميث ، وغيرهم من فلاسفة ومفكرى البرجوازية الذين كانت أفكارهم أناشيد تترنم بها أوروبا طوال مرحلة انتقالها إلى حقبة التنظيم الرأسمالى . هذا إذن مثال لمانسميه بالمرجعية الثقافية المصاحبة لعملية التغير الاجتماعى .

وليتأمل معى القارئ أيضا الفترة التى عاصرت انتقال المجتمع الرأسمالى الأوروبى من مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادرة إلى مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادرة إلى مرحلة اقتصاد الاحتكار ، ومن مرحلة الثورة إلى مرحلة مجتمع الاستقرار ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبرمناخ فكرى عام يغلب قيمة النظام ـ الاستقرار على قيمة الثورة والتغير ، وقيمة التحليل الجزئى على قيمة التركيب الكلى ، وقيمة الملاحظة المتأنية التفصيلية على قيمة محاولة التعرف على حقيقة الأشياء وجوهرها . وهى أفكارفى مجال الاقتصاد نجدها عند جيفون وريكاردو ، وفى مجال الفلسفة والمجتمع عند أوجست كونت وجون ستوارت مل ، وفى مجال القانون عند المنادين بالشرح على المتون وعبادة النص القانونى . وهذا برمته نمط آخر من أنماط المرجعية الثقافية المصاحبة لعملية الانتقال الاجتماعى من مرحلة الثورة إلى مرحلة الاستقرار .

وليتأمل معى القارئ أيضا المجتمع الأوروبى بدءا من الثلث الثانى من القرن التاسع عشر عندما ظهرت المظالم الاجتماعية البشعة للنظام الرأسمالى ، والحالة المتردية للطبقة العاملة الأوروبية وما صاحبها من هبات احتجاجية فى هذا المعقل من معاقل الرأسمالية أو ذاك تتوجب بكرمونة باريس عام ١٨٤٨ ، وهذه كلها كانت إرهاصات قيام النظام الاشتراكى العالمى ، وهى إرهاصات صاحبها وواكبها انتشار أفكار الفضلاء من الاشتراكيين أمثال شارل فورييه وسان سيمون وتوماس مور وهى أفكار وجدت انعكاسات عميقة فى الأدب الأوروبى فى ذلك الوقت من أمثال كتابات تشارلزديكنز وغيره ، وتتويج كل هذا بكتابات ماركس وانجلز عن الاشتراكية كحقيقة علمية لابد وأن يصل إليها المجتمع الرأسمالى نتيجة ازدياد التناقضات بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج فى المجتمع الرأسمالى . وهذه برمتها منظومة فكرية صاحبت ظهور النظام الاشتراكى العالمى فى أوائل القرن العشرين وانتشار إشاعته حتى أصبح يشغل مساحة ثلث الكرة الأرضية اليوم .

ولنرتد ببصرنا إلى مجتمعنا فى مصر لنلحظ أن كل مرحلة من مراحل التغير الاجتماعى قد صاحبتها منظومة فكرية تعبر عنها وتمهد لها وتبررها ، وأن النزعات التحررية والتوجهات الاشتراكية لثورة يوليو كانت مسبوقة بإرهاصات فكرية متعددة ، قدمتها مدارس فكرية متعددة يتقدمهم الاشتراكيون المصريون والإصلاحيون المصريون المنادون بالعدالة الاجتماعية والاستقلال الاقتصادى ، بدءا من شبلى شميل وسلامة موسى وحتى شهدى عطيه وأحمد حسين وفتحى رضوان وغيرهم من رجالات الأحزاب الاشتراكية والوطنية بل والإسلامية .

إذن ليس هناك تحول اجتماعى دون تبرير اجتماعى وحدوث غيرذلك من شأنه أن يفقد المجتمع توازنه ويوقعه فى حالة من العبث أو الفوضى الكبرى سواء على المستوى الفكرى أو على مستوى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى ، ويشيع فيه حالة من الاحتجاج غير المبرمج عقائديا وغيرالمرشد عقليا والذى يأخذ من مجرد الاحتجاج مظهر الرفض الواقع دون أن يقدم بديلا عنه .

وهذا بالضبط ما حدث إبان عصر الانقلابات والارتدادات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى فى فترة حكم أنور السادات ، إذ تمت هذه الانقلابات والارتدادات بطريقة فجائية ، وأثرت آثارها العميقة على العلاقات الاجتماعية المصرية ، دون أن تقدم للمواطن المصرى إجابة جوهرية تعد شرطا جوهريا للتحولات الاجتماعية لكلمة واحدة بسيطة هى : لماذا ؟ إذ فضلا عما يحتوى عليه ذلك من امتهان بالغ السوء للعقل الجمعى المصرى ، فقد أفقد المواطن المصرى الثقة فى جدوى وصدق أى تبرير بشرى من التبريرات التى عرضت عليه منذ مطلع القرن الماضى مع بداية عصر التحديث .

لقد تمت عملية التحول الاجتماعى فى العصر الساداتى بطريقة الأمر بالانصراف فى الفيالق العسكرية . وفجأة وجد المصريون أنفسهم يؤمرون بالانصراف عن الإيمان بالاشتراكية وعن الإيمان بالقطاع العام وعن الإيمان بالتخطيط والتنمية وعن الإيمان بدور مصر الرائد فى حركة التحرر وعن الإيمان بأن أعداءنا هم أعداؤنا وأن أصدقاءنا هم حقيقة أصدقاؤنا ، بل عن الإيمان بأن العدو العنصرى الشرس الذى كرسنا قوانا لمواجهته طوال ثلاثين عاما مضت وقدمنا فى سبيل ذلك الأموال والشهداء هو حقا عدو لنا ، بل عن الإيمان بأن مصر حقيقة دولة عربية ، أوحتى دولة أفريقية ، أو حتى دولة من دول العالم الثالث ، إنها دولة بلاانتماءات معاصرة وإن كانت لها انتماءات تاريخية تتمثل فى دعاوى الفرعونية التى ارتفعت فى ذلك الوقت بواسطة عدد من قمم مفكرينا .

والخاصية التى نلحظها على الايديولوجيا المصرية فى ذلك الوقت ، أنه فى مواجهة هذه التغيرات الانقلابية العمدية غير المتوقعة فى المجتمع المصرى ، طفا على سطح الوعى الاجتماعى العام ما يمكن أن نسميه بالتغليف التاريخى للتحولات الاجتماعية ، سواء بتأكيد هذه التحولات وتدعيمها وتطويرها بواسطة الطبقات اليمينية المستفيدة منها أو بواسطة الطبقات المقهورة التى أضيرت بهذه التحولات وانتهجت طريق مقاومتها والتصدى لها دفاعا عن وجودها وعن مكتسباتها . وأقصد بالتبرير التاريخى Historical Justification العودة إلى الثقافة التاريخية للأمة التى تشكل إطارا ثقافيا مرجعيا لكافة طبقاتها على مدار عصور التاريخ المختلفة ، وهى الثقافة الدينية أى الثقافة الإسلامية .

بل إن السلطات الحاكمة ذاتها كانت قد أعطت إشارة تشجيع الاستناد إلى هذه الثقافة بالتعديلات التى أدخلت على الدستور المصرى عام ١٩٧١ بجعل الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع وبالعديد من المؤشرات الأخرى واضحة الدلالة ، سواء فى مجال السياسة الرسمية أو مجال تصريحات المسئولين أو مجال الأعلام .

وحتى لو لم تكن هذه الإشارات قد صدرت عن مواقع الحكم ، فلا شك أن هذه التبريرات التاريخية كانت دائما هى الإطار الثقافى المرجعى الجاهز دائما لتفسير الحركات الاجتماعية التى تستعصى على التفسير بل ولمقاومة هذه الحركات .

وليسمح لى القارئ بأن أقف هنا وقفة قصيرة أوضح فيها أن هناك فارقا ضخما بين الدين وبين الايديولوجيا الدينية ، وكذلك بين الإسلام وبين الايديولوجيا الإسلامية ، وهوفارق أؤكد على إيضاحه وأصر عليه إصرارا شديدا . فالدين هو مجموعة التعاليم التى وردت فى المصادر الدينية المعتمدة والتى تتعلق بعلاقة العبد بربه وبنفسه وبالآخرين ، وهى تعاليم تتراوح بين الوضوح والإبهام والتشابه ، وتتراوح بين الأحكام الاعتقادية وأحكام العبادات والأحكام الأخلاقية والأحكام التشريعية ، وتتراوح فى درجة إلزامها بين الأمر والنهى الجازمين وبين الندب والاستحسان والتفضيل والكراهة ، وتتراوح بين ما هو ثابت لا يتغير من أحكام وبين مايقبل التغير بتغير عادات الناس وأعرافهم . أما الايديولوجيا الدينية فهى فهم الناس وتصوراتهم فى كل عصر من العصور لأحكام الدين ومبادئه وتعاليمه وقواعده . وهو فهم تتداخل وتتشابك فى تكوينه وصياغته مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التى تستعصى على الحصر . وكثير ماينتهى الأمر بالايديولوجيا الدينية إلى موقف متباعد من تعاليم الدين النقية الأولى ، بل كثيرا ما تتعارض بل وتتناقض الايديولوجيا الدينية التى تستمد من دين واحد باختلاف عصور التاريخ وباختلاف مكونات الحضارة وباختلاف ظروف الناس ومعايشهم ، ونستطيع أن نقدم الأمثلة تلو الأمثلة على ذلك ، وهذا فى مجمله موضوع بحث مستقل يخرج عن إطار بحثنا الراهن .

وإنما أردنا أن نقول إن استناد الناس إلى الايديولوجيا

الدينية سواء لتبرير الحركات والمواقف الاجتماعية أو لمقاومة هذه الحركات والمواقف لايعنى بالضرورة أن موقفهم هذا مطابق تماما لتعاليم الدين ، وإلا فبماذا نستطيع أن نفسر الصراعات الاجتماعية الكبرى التى شغلت ردحا طويلا من عمر الإنسانية والتى جرت بين أجنحة مختلفة لشرائح ايديولوجيا دينية واحدة ، وهى صراعات معروفة لنا جميعا نجدها فى تاريخ المسيحية والإسلام على السواء ، إنها كلها صراعات اجتماعية حياتية تحاول أن تستمد شرعيتها بالاستناد إلى الدين والالتصاق به .

فحديثنا إذن عن المرجعية الثقافية الإسلامية ، التى سادت فى مصر إبان فترة التحولات الاجتماعية الكبرى منذ مطلع السبعينيات ليس حديثا عن الدين الإسلامى وعن صلاحية أحكامه للتعامل مع إشكاليات مجتمعنا المصرى المعاصر على تفرع هذه الإشكاليات وتعقدها ، ولكنه حديث عن الايديولوجيا الإسلامية الراهنة أو على وجه التحديد التجاء البعض منا لفهمهم الخاص لتعاليم ديننا الإسلامى ، لتحديد نسق تعاملهم مع نظامنا الاجتماعى والاقتصادى الراهن ، سواء فى خندق مقاومته أو فى خندق الدفاع عنه وتبرير سياساته وأهدافه .

ولنتفحص المرابطين فى الخندق الأول وهوخندق الرفض والمقاومة . ورغم تعددأجنحة ومكونات المرابطين فى خندق الرفض بدءا ممن يؤمنون بالتعامل مع النظام الحاكم من خلال آلياته السياسية والاقتصادية المعتمدة ، وهؤلاء يمثلون بأفراد وكوادر وقيادات جماعة الإخوان المسلمين ، حتى الرافضين لهذا النظام تماما بأهدافه وأساليبه وثقافته وآلياته المكفرين له المجاهدين فى سبيل تقويمه أو تقويضه . رغم تعدد وتنوع هذه المكونات والأجنحة ، فإن مايجمعهم جميعا أنهم يكتفون بمجرد التعبير عن رفضهم دون أن يقدموا بديلا اجتماعيا واقتصاديا محددا مرشحا للحلول محل ماهو قائم . ففيما عدا الحديث عن مخالفة أحكام الشريعة بالتعامل بالربا وعن عدم تطبيق حدود الزنا والسرقة وغيرها من الحدود ، وعن شيوع مظاهر الفساد الإدارى والانحلال الخلقى ، وعن تبرج المرأة، لايطرح الرافضون تبريرات مختلفة لموقفهم المتعالى على مشاكل المجتمع الحياتية وإن كان أهم هذه التبريرات أنهم غير مطالبين ديناً أوعرفا بتقديم حلول لمجتمع يقف بمنأى عن شريعة الله ، وأنه من الأولى والأجدر أن تطبق شريعة الله أولا ثم تهبط علينا الحلول تلقائيا ببركات من السماء . وهذا موقف قد يجد شيوعا وقديقابل تسليما به من بسطاء الناس الذين يتعبدون أكثر ممايتفكرون، والذين يعانون أكثر مما يتدبرون سبيل الخروج من دائرة المعاناة ، ولكنه غير مقنع لمن يعلمون عن معرفة وبصيرة أنه حيث يكون صالح العباد فثم شرع الله وأن كلمة الله هى تحقيق العدل بين الناس فى الأرض .

ويجد الرافضون المتعالون على المشاكل الحياتية للناس أصولا تراثية لموقفهم هذا صاحبت نشأة الحركة الإسلامية فى مصر . يجدونها فى مذكرات الإمام الشيخ حسن البنا فى مذكرات الدعوة والداعية بقوله : " نحن مسلمون وكفى ، ومنهجنا منهاج رسول الله وكفى ، وعقيدتنا مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وكفى " ، ورغم أن الرعيل الأول من مفكرى الإخوان المسلمين قد قدموا بعض الإجابات المحددة لمشاكل المجتمع الراهن من وجهة النظر الإسلامية ، خاصة فى مجال الشورى وتقييد سلطة الحاكم والعدالة الاجتماعية فى الإسلام ونظرة الإسلام إلى المال ، إلا أنهم لم يزعموا ولم يزعم أن هذه هى النظرة الإسلامية الوحيدة .

ونبادر إلى القول إنه قد يكون من غير المشروع أن نتعامل مع كافة أجنحة الرافضين من خلال جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الحديثة بمنهج واحد وبلغة واحدة ، حيث تختلف المواقع الاجتماعية وتختلف أيضا وتتباين الرؤى النظرية ، ولكن ما يجمعهم جميعا أنهم يعتبرون المجتمع الراهن مجتمعاً خارجا على تعاليم ومبادئ الإسلام أجدر بالتغيير والتقويم .

على أن أكثر تيارات الرفض الإسلامى صدقا فى التعبير عن الموقف الطبقى الرافض لمجتمع الطفيلية والتبعية والفساد ، حتى وإن لم يعلنوا ، ذلك هم جماعات التيارات الإسلامى الراديكالية ممثله فى جماعة الجهاد وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة) ، وغير ذلك من جماعات الشباب الرافض التى اختلف الباحثون حول عددها ومسمياتها ، وماإذا كانت تنظيمات مستقلة أو فروعا عنقودية لتنظيمات كبرى ، وهى جماعات مقاتلة اصطلح الباحثون على تسميتها بالجماعات الاقتحامية التى لا تتسامح مع المجتمع ولاتقبل بديلا عن تقويمه بكافة الوسائل لكى يتناسب مع مفهومها الخاص لمن الإسلام .

ويظهر طابع الاحتجاج الطبقى لهذه الجماعات الاقتحامية بالنظر إلى الأصول الطبقية التى انحدر منها أعضاؤها ، إذ تؤكد دراسات " سعد الدين ابراهيم " و " حميد الأنصارى " و" نعمة جنينة " أن معظم شباب الجماعات الإسلامية من ذوى الأصول والخلفيات التى تنحدر من الطبقة المتوسطة الدنيا التى تحتل الوظائف محدودة الدخل ، ومايجعل هذا القطاع من المجتمع ذا خصائص فريدة وعيه السياسى ، ومعرفته العالية نسبيا بالقراءة والكتابة ، وأنماط الحركية

الأعلى ... " (نعمة جنينة ، تنظيم الجهاد ، دار الحرية ، ص ٥٦) . وبالنظر إلى توزيع أعضاء تنظيم الجهاد طبقا للمهنة يتضح أن أغلبهم ممن لاعمل لهم من الطلبة والعاملين (٤٨,٥٪) ، وأن جميعهم من ذوي الدخول المحدودة ، أما بالنسبة للعمر فإن - يزيد عن ٨٦ ٪ يقعون في فئة العمر الأقل من ثلاثين عاما (المصدر السابق ص ١٤٢ - ١٤٣) .

ورغم عنف مظاهر الاحتجاج والمقاومة لدى أعضاء هذه الجماعات التى تصل إلى حد اغتيال رئيس الدولة ، فإنهم يفتقرون إلى منظور محدد وواضح عن الأسباب الحقيقية للأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التى تأخذ بخناق طبقتهم وتؤدى إلى ترديها فى هوة البؤس والفقر والعوز ، بل يبدو أنهم عازفون عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمة بلغة رجال الاقتصاد والاجتماع السياسية . إن أقصى مايتردد فى هذا الشأن لا يخرج عن إطار ماورد فى كتاب " الفريضة الغائبة " من عبارات عامة عن واجب إقامة المجتمع الإسلامى دون الخطو إلى الأمام لتجديد الملامح التفصيلية لهذا المجتمع : " إن إقامة نظام اجتماعى سياسى إسلامى حقيقى هو قضية مقدسة يجب على كل مسلم جدير بالإسلام أن يبتغيها ، إنها الهدف الأول للجماعة المجاهدة ، والكفاح عندئذ كفاح مستمر ، لا ينتهى إلا بأحد أمرين ، الموت أو استئصال دولة الجاهلية ، وإقامة حكم الله فى الأرض " .

وإذا أمكننا تجاوزا أن نحدد العناصر البنيوية لايديولوجيا الرفض استقراء من تجارب إنسانية متعددة فيمايلى : مبدأ الرفض وتبريره ، أسلوب الرفض وآلياته ، بديل الرفض أو الهدف الفعلى المطلوب إحلاله محل الواقع المرفوض ، إذا أمكننا ذلك التحديد ، فبوسعنا أن نضيف ما يلي بالتطبيق على جماعات الرفض الإسلامية : أن مبدأ الرفض واضح ومصقول صقلا شديدا لدى هذه الجماعات - رفض المجتمع القائم بكافة سياساته وممارساته ، وتبرير الرفض يتمثل فى الوضع الطبقى المقهور لأعضاء هذه الجماعات والذى يجد تعبيرا عنه فى إعلان خروج المجتمع عن مبادئ الشريعة الإسلامية . أما عن أسلوب الرفض وآلياته فهى واضحة ومعتمدة أيضا لدى الجماعات الاقتحامية ، وهوتغيير المجتمع بالقوة : " قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين " " كتب عليكم القتال وهو كره لكم " ... إلى آخر آيات القرآن الكريم التى تأمر بقتال الكافرين وبالجهاد فى سبيل الله . أما الحقيقة الغائبة لدى هذه الجماعات فهى بديل الرفض أو ملامح المجتمع الإسلامى الذى يراد إقامته محل المجتمع المزعوم بكفره . وفى هذا تتفق الجماعات الإسلامية الراديكالية مع جماعة الإخوان المسلمين فى غيبة منظور محدد لتفاصيل الهدف المنشود من الحركة النضالية .

****

لنرجع إذن بذاكرتنا قليلا إلى الوراء ، لنتفحص التجارب البشرية في حركات الرفض الاجتماعى والايديولوجيات المواكبة لها ، لنجد أن هذه الحركات كانت تدور فكرا وتنظيما وآليات عمل حول مفهوم محدد للأمانى الاجتماعية الحياتية التى يراد إحلالها محل الواقع القائم والمرفوض . لقد حدد فلاسفة العقد الاجتماعى قائمة تفصيلية بالحقوق المعيشية التى من أجلها ناضلت الثورات البرجوازية وفى مقدمتها حق الملكية الخاصة وسموها حقوقا غير قابلة للتنازل عنها ، وحدد منظرو الماركسية قائمة بحقوق الطبقة العاملة التى يجب أن تناضل من أجلها الثورات الاشتراكية ، وأولها الحق فى ملكية وسائل الإنتاج ، ولجمع هؤلاء وأولئك فى إعادة صياغة مجتمعهم على أساس من هذه الأهداف المحددة الواضحة ، أما الرافضون فى مصر فى زماننا الراهن فإنهم يكتفون بالفرار من الواقع أو بالهجوم عليه تحمسا لعالم مثالى لن يتفقوا على تفاصيله ولا يعدون بتفاصيله فى خارج دائرة الأخلاقيات . وذلك هو مربط الفرس وأس الداء .

****

ونستطيع أن نفهم الجوهر الطبقى والعضوى فى نفس الوقت لحركات الاحتجاج الإسلامى فى مجتمعنا المعاصر ، إذا ما تفحصنا حركات الاحتجاج الكبرى فى تاريخنا السياسى الإسلامى ، لنكتشف أن أكثر هذه الحركات فاعلية هى ما اكتسب منها الرداء الإسلامى . يصدق فى ذلك على الحركات الأولى للخوارج و للشيعة وعلى حركة القرامطة وحركة الحشاشين ، وهى كلها وغيرها حركات كانت تمثل احتجاجاعلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية فى المجتمعات الإسلامية كانت تتم تحت رداء الإسلام ومن خلال مبادئه ومفاهيمه ، حتى ولو خرج أعضاؤها سرا أوعلنا عن هذه المبادئ والمفاهيم .

وما يجمع هذه الحركات كلها مع بعضها البعض ، بل وما يجمعها مع حركات الحاضر ، أنها فى الوقت الذى كانت باهتة المنظور خافتة الكلمة فى تحديدها للبديل الاجتماعى والسياسى المحدد الذى تقاتل من أجله .

ومع ذلك ، فإن حقيقة كون أكثر حركات الرفض فعالية فى مجتمعنا العربى كانت تتم تحت راية الإسلام هى حقيقة ثقافية كبرى يجب أن يتوقف عندها المناضلون فى سبيل الحرية والتقدم

فى مجتمعنا . وهى حقيقة تشهد مبدئيا بخصوصية ثقافية لهذا المجتمع علينا أن نتعامل معها عن اقتناع وإيمان ، إن شئنا لأحلامنا عن مستقبل هذا المجتمع أن تجد طريقها الحقيقى إلى النور .

وهى حقيقة تشهد على محدودية تأثير التبريرات الايديولوجيه الوافدة فى إحداث تغير اجتماعى حقيقى فى مجتمعاتنا العربية ، وهذا هو التحدى الحقيقى الذى يفرض نفسه على المثقفين الثوريين ويفرض عليهم ألا يقفوا موقف التناقض المطلق مع حركات الرفض الإسلامى المعاصرة ، بل أن يتقدموا نحوها باسطين الكف ، إنهم يقدمون مظاهر الرفض والاحتجاج ونحن معهم رافضون ومحتجون ، ولكننا نقدم بالمقابل مشروع الأمل فى مجتمع يعاد فيه توزيع الثروة لصالح جماهير القوى المنتجة الحقيقية ، مجتمع تتأكد فيه الديموقراطية وحق المشاركة السياسية واحترام وتأمين حقوق الإنسان ، مجتمع يتساوى فيه المواطنون أمام القانون بصرف النظر عن الدين والأصل والعرق ، مجتمع تسود فيه الفضيلة فى الأخلاق ويصبح فيه فساد السلوك استثناءً شاذاً ، مجتمع يوفر الفرص المتكافئة للأفراد والجماعات فى النمو الثقافى والاجتماعى المتكافئ ، وهو فى المقام الأول والأخير مجتمع تتحقق فيه كلمة الله لأن كلمة الله هى العدل والحرية .أليس الحوار إذن حول الأهداف الاجتماعية الفاضلة أنفع وأجدى لدنيانا وأخرانا من الحوار حول التوفيق بين الأدلة الشرعية وحول مسائل تحسينية هى أدخل فى باب العبادات منها فى باب الشرائع ، وفى هذا فليعمل العاملون ، لأنه ينطوى على ترشيد للرفض الاجتماعى ووضعه على الطريق الصحيح .



التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر

د . أمانى قنديل

منذ منتصف الثمانينيات تقريباً ، تبلورت داخل ساحات العمل النقابى فى مصر قوة التيار الإسلامى . ووضوح الظاهرة فى هذه الفترة ، لا يعنى بداية ميلادها ، وإنما كان محصلة لأنشطة وتفاعلات سياسية واجتماعية عديدة واكبت ساحة العمل السياسى القومى . وهناك عدد من المؤشرات ، سوف نتحدث عنها تفصيلاً ، ارتبطت بكشف الظاهرة عن نفسها .

أولها الترشيح لمجالس النقابات والجماعات ضمن قائمة تعلن عن نفسها باسم القائمة الإسلامية ، أو تحت شعار الإسلام هو الحل ، ثانيها : تزايد نسبة الإقبال على التصويت لصالح مرشحى التيار الإسلامى ، وبشكل * منظم يكشف عن قدرات تنظيمية ومهارات للتعبئة . وثالثها : تنوع وتزايد مظاهر النشاط الفكرى والثقافى والاجتماعى ، فى بعض النقابات ، والذى يشير إلى تأييد هذا التيار .

ويسعى هذا المقال إلى تحليل الظاهرة والإجابة على بعض التساؤلات الهامة المرتبطة بها ، ومنها : لماذا تحولت بعض النقابات إلى ساحة للعمل السياسى ؟ وكيف نفسر فاعلية التيار الإسلامى داخل البعض منها دون الآخر ؟ .

ـ ما هى القضايا التى تبناها مؤيدو التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، وهل اختلفت تلك القائمة على جدول الأعمال التقليدى ؟ ، هل أثر تصاعد قوة التيار داخل بعض جماعات المصالح على تضامن الجماعة وقدرتها على الاتفاق ؟ بعبارة أخرى هل ارتبط بصراعات داخلية وممارسات ديموقراطية سلبية ؟

.. كيف أثرت هذه القوة داخل بعض الجماعات على حيويتها وعلى مستوى المشاركة النقابية ؟

ومن خلال الإجابات على الأسئلة السابقة ، تحاول كاتبة هذا المقال طرح تقييم موضوعى ، يستند على مؤشرات محددة ، لظاهرة التيار الإسلامى داخل بعض جماعات المصالح .

١ ـ تفاوت فاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح :

ـ أول ما يلفت نظرنا ويستدعى التحليل ، هو عدم التوازن فى نشاط وفاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر . فإذا كان منتصف الثمانينيات تقريباً ، هو اللحظة التى طرحت على الساحة مولوداً ضخماً ، فإن هذا يعنى سنوات من العمل سبقت هذه اللحظة وأعدت لها . وقد

* د. أمانى قنديل : باحثة فى العلوم الاقتصادية والسياسية ـ مصرية .

اتضحت المؤشرات السابقة بجلاء فى بعض النقابات دون البعض الآخر إذ تركزت بشكل أساسى فى نقابتى الأطباء والمهندسين . ثم وبدرجة أقل فى نقابتى المحامين والصحفيين ، بينما غابت بشكل شبه تام عن بعض النقابات المهنية الأخرى ، مثل نقابة المعلمين . بهذا المعنى ، فإن نشاط التيار الإسلامى وفاعليته ، قد تركزت فى النقابات المهنية ولكن مع ملاحظة تفاوته من نقابة إلى أخرى ، حتى نكاد لا نلحظ له أى وجود داخل البعض منها . كذلك وإذا جاز لنا أن ندخل نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، ضمن هذه النقابات المهنية ، سنلحظ درجة عالية من الفاعلية والقدرة على التعبئة والتنظيم ، تُسجل لصالح التيار الإسلامى . وبداية رصد الظاهرة تعود إلى عام ١٩٨٤ ، ثم تتصاعد وتتضح فى انتخابات ١٩٨٦ كما سنأتى إلى ذلك فيما بعد .

وإذا كانت النقابات المهنية على وجه العموم هى المجال الحيوى لنشاط التيار الإسلامى فى جماعات المصالح ، فإن السؤال الهام الآن هو : ماذا عن النقابات العمالية ، وماذا عن الجماعات ذات النشاط الاقتصادى .. (الغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال) ؟.

فى هذا الإطار ، نلحظ شبه غياب للتيار الإسلامى ـ كقوة فاعلة ـ فى النقابات العمالية ، سواء على مستوى الترشيح للمناصب القيادية ، أو لعضوية مجالس النقابات . أو على مستوى النشاط الفكرى والاجتماعى المصاحب . ورغم أن الملاحظة العامة على الانتخابات العمالية الأخيرة (١٩٨٧) ، هى ميلها إلى التسييس من خلال دخول بعض الأحزاب والقوى السياسية إلى الانتخابات ، فإن نجاح التيار الدينى فى معركة الانتخابات كان محدوداً . وقد اعتمد على أنصاره فى قطاع الإنتاج الحربى والكيماويات والصناعات الهندسية . إلا أن خبرة الانتخابات فى حالة نقابات العمال تختلف عنها فى حالة النقابات المهنية . إذ تتميز فى الأولى بسيادة طابع المصالح اليومية للعمال ، مع الاهتمام بالقضايا والمشاكل ذات الطبيعة الاقتصادية (الأجور والمرتبات ، وغلاء الأسعار ، والعلاقة مع مجالس الإدارات ... إلخ) ومن هذه الزاوية ، فإن خبرة التيار الإسلامى داخل النقابات العمالية ، بدت محدودة وسلبية إلى حد كبير .

وإذا انتقلنا إلى جماعات المصالح التى يتسم نشاطها بالطبيعة الاقتصادية ، وترتبط بالأساس بالسياسة الاقتصادية ، سوف نلاحظ على الفور الغياب التام لأى تنظيم أو نشاط يرتبط بالتيار الإسلامى . وهو ما يدفعنا للبحث فى الأسباب التى تقف وراء ذلك :

إن نشاط وفاعلية أى جماعة للمصالح ، يحكمهما عدد من الاعتبارات التى ترتبط بطبيعة أعضائها ، وانتماءاتهم المهنية والاجتماعية ، كما يحكمها أيضاً اعتبارات أخرى تتعلق بحجم الجماعات ، وأهدافها والتضامن بين الأعضاء . وهى فى مجموعها يمكنها أن تفسر التفاعلات داخل الجماعة وأوزان القوى بداخلها . وفى حالة تحليل ظاهرة التيار الإسلامى داخل بعض النقابات أو الجماعات دون البعض الآخر ، يصبح المتغير الخاص بالمهنة ومجال الاهتمام ، هو المتغير الرئيسى . فالجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية ، ومن أمثلتها الغرف التجارية والصناعية وجمعية رجال الأعمال المصريين واللجنة الاقتصادية لرجال الأعمال بالإسكندرية وغيرهما ، ترتبط بالسياسة الاقتصادية وتقلباتها . ويغلب عليها الاهتمام بمشاكل لها طبيعة يومية ، ولها طبيعة مادية فى نفس الوقت ، وهى تتأثر فى نشاطها بتغيرات وتقلبات سوق المال وأسعار الصرف وحركة التعامل مع العالم الخارجى . ولا شك أن طبيعة المهنة على النحو السابق وطبيعة الاهتمام ، تؤثر سلباً على إمكانية توفر مناخ فكرى وثقافى واجتماعى يصلح لنشاط التيار الإسلامى . ومراجعة أنشطة جماعات رجال الأعمال على مدى السنوات الماضية * لا يكشف عن أى نشاط فكرى أو اجتماعى أو اقتصادى يرتبط بالتيار الإسلامى . كما أن كل التحالفات التى تنشأ فيما بين الجماعات بعضها وبعضها ، أو داخل جماعة بعينها لا يحكمها إلا اعتبارات المصلحة والضغط على صانع القرار لتحقيق أهداف محددة .

والخلاصة ، بخصوص النقطة السابقة ، أن مناقشة تصاعد التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، لا يعنى امتداد الظاهرة بنفس الفاعلية إليها جميعاً أو إلى معظمها . بل إن الظاهرة تتركز فى بعض النقابات المهنية ، وبأشكال ودرجات مختلفة . وتنخفض فاعليتها كثيراً داخل نقابات العمال ، وتختفى من الجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية .

٢ ـ تحليل الظاهرة فى علاقتها بالمناخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى

لكى يمكن تقييم هذه الظاهرة ، من المهم تحليلها ضمن المناخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى العام . بمعنى عدم تقييمها بشكل جزئى مستقل . وإنما فى سياق أكبر وأوسع من التفاعلات . فمع إعلان تبنى النظام لسياسة الانفتاح الاقتصادى ، ثم التعددية السياسية المقيدة أو المركزية ، تمتعت معظم جماعات المصالح فى مصر بحرية نسبية أكبر .

وقد سمحت هـذه الحرية للقوى الاقتصادية والاجتماعيـة بالتعبير عن نفسها ، إما فى إطار هياكل الجماعات التقليدية القائمة من قبل أو من خلال هياكل وأنماط جديدة (جماعات رجال الأعمال) . وفى الوقت الذى تحققت فيه هذه الحرية النسبية للجماعات وبعض القوى الاجتماعية ، لم يسمح النظام السياسى لبعض القوى السياسية بالتعبير بشكل شرعى عن نشاطها ومن أهمها القوى الإسلامية ، والناصريون ، وبعض فصائل اليسار المصرى . وفى هذا الإطار ، كان من الطبيعى أن تتوجه بعض هذه القوى نحو ساحات العمل النقابى لاختبار قوتها وفاعليتها من جانب ، وبهدف التعبئة من خلال الاحتكاك بمشاكل المواطنين من جانب آخـر . كذلك ، فإن افتقاد الأحزاب السياسية القائمة للجماهيرية ، ومحدودية قدرتها على التعبير عن مصالح القاعدة العريضة قد أضافا عاملاً آخر لتحول هذه القوى نحو العمل السياسى داخل النقابات .

وإذا كانت الخبرة الغربية لجماعات المصالح ، قد خلقت علاقات وثيقة متبادلة بينها وبين الأحزاب السياسية ، فإن الخبرة المصرية أبرزت درجة من الشك وعدم اليقين فى جدوى الاعتماد المتبادل بين الطرفين ، ولهذا فقد كان دخول بعض الأحزاب السياسية ، إلى معركة انتخابات بعـض النقابات (النقابات العمالية فى ١٩٨٧) حتى فترة قريبة ، يواجه بشعور من عدم الارتياح وعدم الثقة ، وقد يكون أحد الأسباب التى وقفت وراء ذلك الخوف من تحويل ساحة النقابة إلى ساحة للصراع السياسى يضاف إلى ذلك دخول الحزب الوطنى الحاكم بكل ثقله ، لتأييد بعض مرشحيه فى المناصب القيادية . تستوى فى ذلك نقابات العمال مع النقابات المهنية (خاصة المهندسين والأطباء ..) وقد أدى ذلك إلى تركيز القوى الإسلامية على الفوز بأكبر عدد من المقاعد داخل مجالس النقابات ، فيما عدا استثنـاءات قليلـة (نادى أعضاء هيئة التدريس بعد عام ١٩٨٤) .

بهذا المعنى ، لا يمكن الادعاء بأن ساحة العمل النقابى وفرت الفرصة للقوى الإسلامية دون غيرها . فالباب كان مفتوحاً أمام تدخلات السلطة وتأييدها لمرشحيها ، وأمام الناصريين ، وأمام اليسار . ولكن استطاعت القوى الإسلامية بخبرتها السياسية التاريخية ، النفاذ إلى معاقل بعض جماعات المصالح ، اعتماداً على تنظيمها الدقيق وقدرتها على التعبئة .. ويفسر أحد الأطباء ضمن القائمة المعارضة (لجنة الوعى النقابى) للتيار الإسلامى من داخل نقابة الأطباء ، هذا الوضع بقوله " إن عدداً كبيراً من مؤيدى التيار الدينى يعتبرون حضور الانتخابات واجباً دينياً ، إقامة الشهادة لله " . كما شارك عدد كبير من المواطنين وليس فقط من الأطباء بالجهد والمال من منطلق أن هذا أيضاً واجب دينى . وفى أثناء تحركنا للدعاية الانتخابية فى طول البلاد وعرضها للدعاية الانتخابية ، لم يقدر لنا أن نلاحظ أى برنامج يطرحه الزملاء من مرشحى القائمة الخضراء . إلا أن قوة وتنظيم التيار الإسلامى فى النقابات تستحق الاحترام ، ويترجمها صندوق الانتخابات إلى نتائج كاسحة . إن فاعلية هذه المجموعة أعلى من فاعلية محترفى الانتخابات الذين هيمنوا على النقابة قبل الثمانينيات " (١) .

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة التى هيأت المناخ للقوى السياسية داخل بعض جماعات المصالح ، فهناك أسباب أخرى تعود إلى أوضاع النقابات ذاتها . فنقابات الثمانينيات ونحن على أعتاب التسعينيات ، تختلف عن تلك القائمة من قبل فى السبعينيات أو الستينيات . فمن حيث الحجم تزايد بشكل مضاعف على الأقل ، عدد أعضاء معظم النقابات المهنية . وارتبط بذلك تزايد نسبة الشباب داخل هذه النقابات ، فهم يشكلون ٤٠ ٪ من نقابة الأطباء على سبيل المثال . ونسبة متقاربة فى معظم النقابات الأخرى . وهم يمثلون قوة اجتماعية جديدة وكبيرة لها مشاكلها المعقدة ، ولها طموحاتها أيضاً . وإدراك أهمية هذه القوى الصاعدة ووضع خطة للتعامل معها ، قد يكون المفتاح الرئيسى لنجاح العمل النقابى فى هذه الفترة . ولهذا فإن التيار الإسلامى والذى نجح فى إثبات وجوده داخل بعض النقابات المهنية ، ينجح فى نفس الوقت فى اجتذاب قطاعات كبيرة من الشباب ، وطرح بدائل محددة للتفاعل مع مشاكلهـــم . (مواجهة البطالة فى نقابة المهندسين ، ومواجهة انخفاض دخول الأطباء الشباب وأزمة الإسكان فى نقابة الأطباء ..) ومن ناحية أخرى ، فإن معظم النقابات المهنية كانت منذ بداية الثمانينيات تواجه أزمة فى مواجهة ضغوط ومطالب أعضائها . ومراجعة الشعارات التى طرحتها القائمة الإسلامية ، فى بعض النقابات المهنية ، توضح إعلانهم عن التصدى للفساد وتوجيه ميزانية النقابة لصالح أعضائها ، وغيرها من الشعارات التى تمس مباشرة أوضاع النقابات ، وتتعلق بمصالح الأعضاء . أضف إلى هذا عزوف نسبة كبيرة من أعضاء النقابة عن المشاركة فى التصويت ، وحضور الجمعيات العمومية . ويعكس ذلك من ناحية شعور الأعضاء بأن النقابة لا تعمل لصالحهم ، كما تعكس فى نفس الوقت أزمة الممارسة الديموقراطية وأزمة العلاقة بين القيادات والأعضاء .

وهكذا فإن تصاعد قوة التيار الإسلامى داخل بعض جماعات المصالح ، يرتبط بالمناخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى السائد .

ويمكن تلخيص طبيعة هذا الارتباط فى العوامل التالية :

١ ـ التيار الإسلامى أحد القوى المحجوبة عن الشرعية .
٢ ـ جماعات المصالح تمتعت بدرجة أكبر نسبياً من الحرية ، سمحت للقوى السياسية بالحركة فى ساحتها .
٣ ـ لم يكن التيار الإسلامى وحده ، هو القوة الوحيدة فى ساحة العمل النقابى ، ولكن فتح الباب أيضاً للأحزاب السياسية خاصة الحزب الوطنى ، كما فتح للتيارات الأخرى من الناصريين ومن اليسار .
٤ ـ التيار الإسلامى تمتع بقدرة تنظيمية عالية وقدرة على تجنيد المؤيدين .
٥ ـ أوضاع النقابات ذاتها التى شهدت تصاعد مطالب الشباب ومشاكلهم ، والعزوف عن المشاركة ، والخدمات النقابية المختفية ... سمحت جميعها للتيار الإسلامى بأن يتحرك وينشط ويطرح البديل .

٣ ـ مظاهر قوة التيار الإسلامى داخل بعض الجماعات :

إذا كنا فى مجال مناقشة التيار الإسلامى كظاهرة داخل بعض جماعات المصالح ، يصبح من المهم طرح المؤشرات المختلفة التى تدلل على الظاهرة . وأولها هو ما تعلق بفوز القائمة الإسلامية بأكبر عدد من المقاعد داخل مجالس النقابات .

لعل أبرز ما يترجم حجم التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، هو صندوق الانتخابات . ففى فترات التجديد النصفى لمجالس بعض النقابات المهنية وهى الأطباء والمهندسون ، بالإضافة إلى نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، نجح مرشحو التيار الإسلامى فى الفوز بأكبر عدد من المقاعد . والمعركة الانتخابية هنا ، خاصة فى نقابة الأطباء والمهندسين ، تركزت بالأساس على مجالس النقابة ، وليس على قيادة أو رئاسة النقابة . وهو فى الحالتين السابقتين يحظى بتأييد من جانب الحزب الوطنى . ومنذ منتصف الثمانينات تقريباً ، وفى نقابة الأطباء ، بدت القائمة الإسلامية المرشحة واضحة ، وأحرزت نجاحاً ملموساً إلا أنه بعد الانتخابات الأخيرة التى أجريت عام ١٩٨٨ أصبح من الممكن الحديث عن ظاهرة . إذ شهدت النقابة انتخابات التجديد النصفى لمجلس نقابة الأطباء وانتخابات النقيب . وأشارت نتائج الانتخابات إلى ارتفاع نسبة مشاركة الأطباء فى التصويت . كما كشفت عن مزيد من القوة لصالح مرشحى التيار الإسلامى ، وفى الوقت ذاته بلورت ، ولأول مرة ، قوة يسارية جديدة طرحت نفسها لجموع الأطباء فى إطار اسم " لجنة الوعى النقابى " .

وتوضح متابعة نسبة مشاركة الأطباء فى الانتخابات ، تزايدها مع بداية الثمانينيات تدريجياً ، ثم ارتفاعها إلى أقصاها فى انتخابات ١٩٨٨ . فقد بلغت نسبة المشاركة ٣٥ ٪ من الأطباء المقيدين (عدد الأطباء الذين لهم حق الانتخاب من واقع الكشوف التى أرسلتها النقابات الفرعية والذين سددوا الاشتراك حتى عام ١٩٨٧ ، بلغ ٤٥٠٥٠ طبيب) وقد شارك فى الانتخابات حوالى ١٩١٠٠ طبيب ، وهو أكبر رقم شهدته الصناديق فى نقابة الأطباء . بينما عدد المشاركين فى انتخابات ١٩٨٦ ، قد بلغ حوالى ١١٨٠٠ طبيب . صحيح أن عدد الأطباء فى تزايد ، إلا أن المؤشرات تقول إن الثمانينيات قد شهدت تضاعف عدد الأطباء من ٤٠ ألف إلى ٨٨ ألف فى حين تضاعفت مشاركتهم حوالى ٦ مـــرات من ٣ آلاف عام ١٩٨٠ إلى ١٩ ألـــف عام ١٩٨٨ (٢) .

ما هى علاقة زيادة نسبة المشاركة فى انتخابات نقابة الأطباء وتصاعد قوة التيار الإسلامى داخل النقابة ؟

يمكن أن نتلمس اتجاهين لتفسير هذه الظاهرة داخل نقابة الأطباء . يرى الاتجاه الأول أن هذه الحيوية مصدرها دخول بعض القـــوى السيـــاسية ـ خاصة التيـــار الإسلامى ـ ساحة العمل النقابى (٣) فقد أدى ذلك إلى زيادة الإقبال على المشاركة بالتصويت ، إما للتعبير عن تأييد مرشحى القائمة الإسلامية ، أو لمعارضة هذه القائمة وانتخاب آخرين . بينما يرى أنصار الاتجاه الثانى ، ومعظمهم من الشباب أعضاء النقابة ، أن الإقبال على التصويت مصدره المشاكل الضخمة التى يواجهها الأعضاء خاصة من الشباب ، إذ تزداد أعباء الضغوط الاقتصادية ، وتتقلص فرص العمل بالخارج وتتناقص ميزانية وزارة الصحة ، ويبحث الأطباء عن مخرج لهم من خلال موقف جماعى يتمثل بالنقابة .

ومن الممكن أن تفسر ازدياد نسبة المشاركة فى انتخابات نقابة الأطباء من خلال الاتجاهين معاً . فلا شك أن قدرة التيار الإسلامى على تعبئة أنصاره تمثل أحد الأسباب الرئيسية ، وكذلك محاولة مواجهة هذا الزحف من خلال أصوات مضادة . ومن المهم أن تتذكر أن نسبة كبيرة من أعضاء نقابة الأطباء من المسيحيين ومعهم قطاع كبير من الأعضاء المسلمين المتخوفين من التطرف الدينى .. بالإضافة إلى العلمانيين والديموقراطيين والليبراليين والاشتراكيين والناصريين .. وهؤلاء ليسوا بالندرة التى تتصورها ، وهم أطباء نشطون ومهتمون بالعمل النقابى والعام (٤) .. بهذا المعنى ، ومن خلال هذا الرأى الذى طرحه أحد ممثلى لجنة

الوعى النقابى ، يمكن أن نفسر حيوية الانتخابات الأخيرة بنقابة الأطباء . ونضيف إلى ذلك ، بالطبع ، الضغوط الاقتصادية ومشاكل المهنة التى يواجهها الأطباء خاصة من الشباب .

لقد حصلت قائمة المرشحين تحت شعـار " الإسلام هو الحل " ، على ١٢ ألف صوت من حوالى ٢٠ ألف صوت اتجه لانتخابات مجلس نقابة الأطباء . وبمقارنة حجم التأييد الذى لاقته هذه القائمة بمثيلتها فى الانتخابات التى سبقتها ، يتضح حصول قائمة التيار الإسلامى على حوالى ٦ آلاف فقط . معنى هذا تضاعف حجم التأييد ، فى إطار فهم زيادة نسبة الإقبال على التصويت ، وتضاعف عدد الأطباء .

وإذا كانت انتخابات نقابة الأطباء ، وفوز القائمة الإسلامية قد مر دون صراعات تذكر ، وفى إطار من زيادة المشكلة النقابية ، فإن انتخابات نقابة المهندسين قد شهدت فوزاً للقائمة الإسلامية ولكن فى إطار الصراع من جانب ، وانخفاض نسبة المشاركة من جانب آخر . فنقابة المهندسين التى كانت تضم عام ١٩٨٧ ، لحظة الانتخابات التى نقوم بتحليلها ، حوالى ١٨٠ ألف مهندس ، قد شهدت صراعات بين القوى التى تضمها . فقد انقسمت الجمعية العمومية على نفسها ما بين جمعية تعتبر نفسها الممثل الشرعى ، وأخرى تحتج عليها وتتخذ قرارات مخالفة وتطالب بمساءلة النقيب وأعضاء مجالس النقابة . هناك صراع إذن على مستوى القيادة والتمثيل الشرعى ، وهناك صراع آخر على مستوى القوى التى تضمها النقابة . وأطراف هذا الصراع التيار الإسلامى من جانب ، وتكتل العسكريين من جانب آخر . (٥) وقد حقق الأول انتصارات كبيرة داخل مجلس النقابة ، فى مواجهة القوى الأخرى التى أيدها النقيب . ففى انتخابات النقابة العامة التى تضم سبع شعب فاز التيار الإسلامى بـ ٥٤ مقعداً من جملة المقاعد المطروحة للمنافسة وهى ٦١ مقعداً . وفى الانتخابات الفرعية فازت القائمة الإسلامـية كاملة فى الإسكندرية والفيوم والسويس والمنوفية . بينما لم تلق نجاحاً فى المنيا والجيزة . وقد أضاف نجاح القائمة الإسلامية المرشحة لمجالس نقابة المهندسين عام ١٩٨٧ ، نجاحاً إلى ما سبق أن أحـرزوه فى انتخابات ١٩٨٥ .

واللافت للانتباه ، تكرار نفس الظاهرة فى ذات التوقيت فى بعض نوادى أعضـاء هيئة تدريس الجامعات . فى القاهرة ، وأسيوط والإسكندرية والمنصورة . ففى انتخابات التجديد النصفى الذى شهدها نادى أعضاء هيئة تدريس القاهرة - فى أبريل ١٩٨٦ - انحصر التنافس بين قائمة اليسار وقائمة التيار الإسلامى ، الذى فاز بكل المقاعد .

٤- النشاط الثقافى والاجتماعى والسياسى للتيار الإسلامى داخل جماعات المصالح :

إذا كانت القائمة الإسلامية قد نجحت فى الفوز بمعظم المقاعد فى مجالس نقابتى الأطباء والمهندسين ، وفى بعض نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، فإن نشاط التيار الإسلامى بدا واضحاً فى حالة نقابات أخرى . ومن أهم هذه النقابات نقابة المحامين . ففى عام ١٩٨٦ ، تشكلت لجنة الشريعة الإسلامية بالنقابة ومارست أنشطة متنوعة ، فقد نظمت ندوات أربع حول حقوق الإنسان فى الإسلام . اشترك فيها ممثلون من نقابات الأطباء والمهندسين والصحفيين . ودعت إليها عدداً من السياسيين والمفكرين . كما قامت لجنة الشريعة الإسلامية بنقابة المحامين بعقد مؤتمر إسلامى كبير بالنقابة ، تحت عنوان : " ضد الاعتقال والتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان " . وطالبت كل النقابات المهنية بالتجمع لمواجهة هذه الاعتداءات . كما عُقد بالنقابة مؤتمر" الحركة الإسلاميـة والتحديات الراهنة " ، وهو ما يعكس نفس الاتجاه . كذلك فإن أنشطة نقابة الأطباء عامى ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ قد اتسمت فى جانب كبير منها بالبعد الإسلامى . إذ نظم مجلس النقابة ندوة هامة عن الإرهاب اشترك فيها بعض ممثلى التيار الإسلامى وبعض العلمانيين . كما ناقشت النقابة فى جانب من أنشطتها قضية الفتنة الطائفية ، وعقدت مؤتمراً للإعجاز الطبى فى القرآن ، وندوة حول الطب والشرائع السماوية ، وندوة الشباب المسلم والتحديات المعاصرة . وهو ما يشير إلى وضوح البعد الإسلامى فى نشاط النقابة ، والذى يفسره زيادة عدد أعضاء مجلس النقابة من التيار الإسلامى . كذلك اتجهت أنشطة نوادى أعضاء هيئة التدريس ، فى جانب منها ، نحو البعد الإسلامى . فعقدت عدداً من المؤتمرات والندوات حول قضايا الشريعة الإسلامية . كما تضمنت توصيات وقرارات المؤتمر العامة دعما لنفس التوجه ، منها ما نص عليه المؤتمر العام الذى عقد فى باريس ١٩٨٨ من أن : " إصلاح الأحوال فى مصر وخروجها إنما يأتى باتباع الشريعة الإسلامية ، الذى قضى الدستور فى مادته الثانية باعتبارهـا المصـدر الأساسى للتشريع " .

وهكذا نلحظ انعكاس تشكيلة مجالس نقابات بعض جماعات المصالح على أنشطتها ونواحى اهتمامها ، وهى نتيجة طبيعية . ولكن من المهم إثارة تساؤل حول اهتمامات هذه الجماعات القومية والسياسية هل تأثرت سلباً أو إيجاباً بغلبة التيار الإسلامى فى مجالسها النقابية ؟ تكشف مراجعة القضايا القومية والمهنية التى اتجهت إليها جماعات

المصالح هذه عن استمرار نفس المواقف من القضايا القومية والمهنية . بل ، على العكس فى حالة نقابة الأطباء ، حدث تصاعد ملموس خلال الأعوام القليلة الماضية فى الاهتمام بالقضايا القومية . ففى احتفال النقابة بالعيد التاسع للطبيب المصرى (١٩٨٧) فجر الأعضاء قضية التعذيب أمام رئيس الوزراء . وأعلنت النقابة استنكارها لعمليات الاعتقال والتعذيب التى تعرض لها بعض المتهمين فى أعقاب محاولة اغتيال حسن أبو باشا . وقد أعلنت النقابة فى ، مواقف متتالية إدانة الإرهاب والمطالبة بالمزيد من الحرية والديموقراطية وتضييق الفوارق بين الطبقات وكفالة حق الحياة والعمل . وكان للنقابة مواقف إيجابية واضحة ـ مادية وأدبية ـ لدعم الانتفاضة الفلسطينية . وعلى المستوى المهنى حدث تقدم ملموس فى تقديم الخدمات النقابية خاصة فى مجال العلاج والإسكان . وأعلن مجلس النقابة أن مشروع الدورة المالية للمجلس (١٩٨٨ ـ ١٩٩٠) هو رفع مستوى دخول الأطباء .

بعبارة أخرى ، يمكن القول إنه ، فى حالة نموذج نقابة الأطباء ، لم يؤثر تشكيل مجلس النقابة الذى يغلب عليه التيار الإسلامى ، فى طبيعة المواقف والقضايا القومية والمهنية التى تتبناها النقابة ، ونفس الملاحظة تنطبق على كل من نقابة المهندسين ونوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات . فالأول غلب على نشاطها التوجه نحو مواجهة قضية البطالة بين خريجى كليات الهندسة ، ومحاولة وضع الحلول لها . والثانية ـ أى النوادى ـ تمسكت بالدفاع عن قضايا الحريات ووقف العمل بقانون الطوارىء واحترام حرية الجامعات وانشغلت بشكل رئيسى بمشروع قانون الجامعات ومشروع تعديل اللائحة الطلابية وهو ما يشير إلى أن تصاعد التيار الإسلامى فى بعض جماعات المصالح لم يؤثر بالسلب على القضايا القومية والمهنية التى تبنتها هذه الجماعات من قبل . وإنما أضيفت قضايا جديدة على جدول أعمالها ، تضمنت أبعاداً فكرية وثقافية واجتماعية تتعلق بالجماعة الإسلامية ، وأبعاد أخرى سياسية تتواصل مع حركة التيار الإسلامى على المستوى القومى .

خاتمة . حول مستقبل التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح .

تبين من التحليل السابق أن تصاعد قوة التيار الإسلامى ، قد تبلورت على ساحة العمل النقابى منذ منتصف الثمانينيات إلا أنها ارتبطت ببعض النقابات المهنية دون البعض الآخر . ففى نقابات الأطباء والمهندسين ونوادى أعضاء هيئة التدريس ، تمثلت فى غلبة مؤيدى القائمة الإسلامية على تشكيل مجالس النقابات . وفى نقابات أخرى مهنية أيضاً ـ مثل نقابتى المحامين والصحفيين ـ تمثلت الظاهرة فى بعض أنشطة فكرية وثقافية قامت بها لجان ، أو قام بها بعض أعضاء النقابة . وعلى الجانب الآخر ، فى نقابات العمال ، لم يبرز إلا ملامح ضعيفة لنشاط قيادات إسلامية . وفى جماعات رجال الأعمال غابت الظاهـــرة تماماً .

واتضح أيضاً من التحليل السابق ، أن دخول التيار الإسلامى ساحة العمل النقابى ، أتى مواكباً لنشاط بعض الأحزاب والقوى السياسية داخل جماعات المصالح . كما أتى مواكباً لتدخلات السلطة لتأييد بعض مرشحيها . بعبارة أخرى شهدت السنوات القليلة الماضية قدراً كبيراً من تسييس العمل النقابى . إلا أن التيار الإسلامى تميز على التيارات الأخرى المختلفة لليسار واليمين ـ فى أنه اعتمد على تنظيم دقيق وقدرة تاريخية لتعبئة وتجنيد الأعضاء . وأخيراً فقد أبرز التحليل السابق ، أن غلبة التيار الإسلامى على مجالس نقابات الجماعات السابقة ، لم يرتبط بتأثير سلبى على مواقف النقابة القومية والمهنية . بل على العكس فقد ارتبط فى بعـض الأحيان (نقابة الأطباء) بمواقف أكثر حسماً وقوة . فجماعات المصالح تختلف عن الأحزاب السياسية فى أنها رابطة اختيارية أو إجبارية تجمع الأعضاء بهدف تحقيق مصالحهم . بعبارة أخرى فإن الأداء عامل أساسى يحدد فاعلية العمل النقابى . وإذا تنامى لدى أعضاء الجماعة الشعور بأن النقابة ـ ممثلة فى مجالسها ـ تعمل لصالحهم ولصالح المهنة فى إطار من الالتزام القومى ، فإن النتيجة الطبيعية هى تأييدهم . بهذا المعنى ، ومن هذا المنظور ، نجح التيار الإسلامى فى قيادة العمل النقابى فى بعض الجماعات ، استناداً على واقع أحوال النقابة ، وبهدف الإصلاح وتعميم الفائدة . الأداء إذن يمثل متغيراً رئيسياً يحدد استمرارية التيار الإسلامى أو غيره داخل جماعات المصالح . وهو درس أولى ينبغى أن نعيه جيداً .

المتغير الثانى هو تحريك الغالبية الصامتة داخل النقابات سواء فى القاهرة أو الأقاليم . فلا شك أن نسبة المشاركة النقابية من خلال التصويت هى نسبة منخفضة . فهى فى أحسن أحوالها (نقابة الأطباء) كانت ٣٥ بالمائة !! ومراجعة دعوة الجمعيات العمومية للأعضاء فى بعض النقابات ، تكشف عن حالة اللامبالاة والانفصال شبه التام بين النقابة وأعضائها . فى عام ١٩٨٨ وجه مجلس نقابة الصحفيين الدعوة لأعضاء الجمعية العمومية للأعضاء ، ولبى فى المرة الأولى ما لا يزيد عن ٢٦ عضواً ، وفى الثانية ٢٥ عضواً

(من ١٧ . ١ لاكتمال النصاب القانوني) وهو ما يكشف عن أزمة حقيقية في العلاقة بين الجماعة وأعضائها .

والمتغير الثالث ، **هو قدرة مجلس النقابة على تمثيل الجماعة ككل** ، وبغض النظر عن التيار السائد وهي مسألة تحتاج إلى حسابات دقيقة ، وتتسم بالصعوبة في نفس الوقت . لكنها عامل أساسي يحدد مستقبل هـذا التيار أو غيره ، على مستوى العمل النقابي . ويبقى مستقبل العمل النقابي مرهونا في الأساس بمدى مشاركة القاعدة العريضة من الأعضاء ، في العاصمة والأقاليم ، وهي مشاركة لا تتحدد فقط بصناديق الانتخاب ، وإنما بالإسهـام بالرأي والعمل في تطوير الجماعـة المهنية ، وفي تطوير علاقتها بالمجتمع ككل .

الهوامش

* راجـع : د. أمانـي قنديل ، " جماعـات المصالح " ، التقرير الاستراتيجـي العربي ، القاهـرة : مركز الدراسات السياسيـة والاستراتيجيـة بالأهـرام ، السنوات ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ .

(١) إيهاب إدوار الخراط ، "حيوية جديدة في انتخابات النقابـة : هل تحسب للتيار السلفي أم عليه ؟! " ، مجلة الأطباء ، العدد ١٠٣ (أكتوبر ١٩٨٨) ص ٤٨ .

(٢) مجلة الأطباء ، (أكتوبر ١٩٨٨) ، ص ٢٨

(٣) د. عصام العريان ، عضو مجلس نقابة الأطباء ، لقاء شخصي بالباحثة ، (نوفمبر ١٩٨٨) .

(٤) د. إيهاب إدوار الخراط ، " حيوية جديدة في انتخابات نقابة الأطباء " م . س . ذ ، ص ٤٩ .

(٥) لمزيد من التفصيل راجع : د. أمانـي قنديل " جماعات المصالح " ، في التقرير الاستراتيجي العربي ، (١٩٨٨) .



المسيحيون العرب بين الطائفية والوطنية

(فى البحث عن القيم المشتركة وقهر التعصب) *

د . عاصم الدسوقى

هل حقا أن المسلمين والمسيحيين يجهلون التراث العربى المسيحى ؟ ومن هنا أصبح النقاش والحوار حول هذه النقطة أمراً ضرورياً استجلاء للغموض واستكناها للحقيقة . (١) .

إن طرح السؤال بهذا الشكل المباشر الجرىء يبرز بوضوح المشكلة الطائفية فى العالم العربى ، ويعزو أسبابها إلى الجهل بالتراث العربى الذى صنعه كل من المسلمين والمسيحيين ، أو على الأقل يعزو أسبابها إلى تجاهل المسلمين العرب لدور المسيحيين العرب فى صياغة التراث .

كما أن السؤال يعكس قلق المسيحيين العرب فى المحيط الإسلامى العربى على المصير من حيث دفعهم باستمرار إلى زاوية " الأقلية " ، وحصرهم فى ركن الملة والطائفة ، على حين أن المسيحية العربية هى جزء عضوى من الواقع الاجتماعى والثقافى العربى والإسلامى ، وهى بالتالى لا تستطيع الانفصال عنه حتى لو أريد لها ذلك ، وإلا فقدت هويتها . (٢)

ويبدو أن هذا الأمر لا يشغل بال المسلمين " الأغلبية " الذين يطمئنون على حاضرهم فى أمان ، والذين اكتفوا فى المناخ المعاصر بترديد الحكمة القائلة : إن المسيحيين فى ذمة المسلمين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . ولو أنه كان معمولاً بهذه الحكمة الحكيمة التى تعنى ببساطة حقوق المواطنة وواجباتها ، لما كان هناك سبب لإقامة ندوات تبحث فى مشكلة تعد وهمية أو مصطنعة إلى آخر هذه التوصيفات التى تقال عندما يقتتل أطراف الملل المختلفة ، أو عندما يراود المسيحيين شعور الأقلية المهضومة ضائعة الحقوق .

ولم يعد مطلوبــاً أو نافعــاً ، فى مثـــل هذه الحالات ، استحضار نصــوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة فى شأن التسامـــح مع المسيحية أو المسيحييـــن .. إذ لا فائـــدة من التذكير بذلك بين آن وآخر . ولكن المطلوب دراسة هذه النصوص فى الواقع من حيث ما انتهت إليه تطبيقاً وبعيداً عـــن إطار المثاليات . (٣)

وليس من باب المغالاة القول إن كثيراً من المسلمين مثقفين ومفكرين وسياسيين أو حتى علماء دين وقفوا عند حد النصوص فى النظر إلى المشكلة الطائفية ، ناسين أو غير عارفين أن التشريع الإسلامى أو الأحكام الفقهية تشكلت واكتملت حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى ، أى بعد انتهاء الفتوحات الإسلامية بحوالى قرن تقريباً (تمت أكثر الفتوحات فى النصف الأول من القرن الأول الهجرى عدا

* د . عاصم الدسوقى : عميد كلية الآداب ـ جامعة سوهاج ـ مصرى .

الأندلس) ، وهذا معناه أن الفقهاء استمدوا آراءهم من سلوك السلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة آنذاك ، فكانت أحكام كل منهم عبارة عن تقنين لموقف السلطة أو الجماعة وتصرفها وقتها بشأن مختلف القضايا التى طرأت أو فرضت نفسها ، وهذا يفسر اختلاف أحكام الفقهاء فى هذا الشأن . (٤)

والحق أن الأصول الإسلامية تخلو من أية مظاهر للتعصب تجاه المسيحيين حتى تجد مبرراً للجماعات الإسلامية المعاصرة فى تفكيرها ومسلكها الراهن ، فلم تكن المسيحية فى الحجاز وقت نزول الإسلام قوة سياسية يحسب حسابها ، ولهذا لم يتصارع النبى معها بعكس ما حدث مع اليهودية ، بل لم يعرفها الإسلام كمجموعة بشرية فى عالمه المتكون إلا فى أواخر حياة النبى عندما اتصل به مسيحيو نجران وعاهدته بعض المستوطنات المسيحية فى أطراف الجزيرة ناحية الشام ، ولهذا كان موقف القرآن بشكـــل عـــام ناحية المسيحيين إيجابياً سياسياً وسلوكياً . (٥)

ومع هذا ، فالذى حدث أن المسيحيين العرب تحولوا من ملة دينية إلى طائفة اجتماعية ثم إلى أقلية سياسية وظفت توظيفاً سياسياً ماهراً .. فكيف انتهت الأمور إلى ذلك ؟

قد يبدو غريباً أن نقول إن التسامح الإسلامى أوجد الطائفية المسيحية ؟! .. فالسياسة التى اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم قد أعدت جماهير البلاد المفتوحة لتقبل سلطانهم ، وهى سياسة كانت فى ذاتها فتحاً فى عالم الفكر والدين استندت إلى الآية الكريمة : " لا إكراه فى الدين .. " ، وهى ابتكار عبقرى ، لأنه للمرة الأولى فى التاريخ تنطلق دولة دينية فى مبدئها وأساس وجودها وفى هدفها ، ألا وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة ، إلى الإقرار فى الوقت نفسه بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها ونمط حياتها فى زمن كان مبدؤه السائد : إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم (تذكر المثل السائر : الناس على دين ملوكهم) (٦) . وأما أهل الكتاب الذين يختارون البقاء على دينهم فعليهم أن " يدفعوا الجزية عن يد وهـــم صاغرون " . وهذه الجزية فيما يقوله الشراح ليست مبدأ عاماً مطلقاً فى كل زمان ومكان ، إذ إنها فرضت خوفاً من ميل المسيحيين لأهل الدار المعادية بسبب وحدة الدين ، وهو مفهوم يتصل بالرابطة الدينية التى كانت تحكم العلاقات آنذاك وقبل التوصل إلى الرابطة الوطنية واستقرار حقوق المواطنة أو صفة المواطنة التى تضم فى أعطافهـــا كافة الأديان فى الوطن الواحد وتحت مظلة سياسة واحدة . (٧) .

لقد أدى التسامح الإسلامى إذن ، والذى يجب أن يفهم فى إطار الظروف الموضوعيـــة لنشأة الدولة الإسلامية وفتوحاتها الأولى ، إلى بلورة الطوائف المسيحية بدلاً من اندثارها . وهذا الانتشار كان ممكن الحدوث إذا ما طبق المسلمون الأوائل قاعدة إكراه الرعايا على اعتناق الإسلام ، وبالتالى فإن بقاء هذه الطوائف عبر التاريخ يعد شهادة على سماحة الإسلام وإنسانيته الذى أقر لغير المسلمين حقوقهم الفردية والجماعية .

ولقد ظل التسامح هو قاعدة الحكم الإسلامى ، وكانت مظاهره تتسع فى عصور القوة والازدهار والاتصال بالشعوب الأخرى ، وكان يتقلص بل وينقلب أحياناً إلى ضده فى عصور الضعف والانقسام والانحسار ، أو عندما كانت تتولى الحكم شعوب جديدة دخلت دار الإسلام واستولت على السلطة فيها بفعل قدرتها الحربية ودون أن يكون لها تراث حضارى سابق ، مثل المماليك والعثمانيين .

وبشكل عام ، هناك فرق بين التسامح والمساواة ، والحكم الثيوقراطى ، سواء فى الشرق الإسلامى أو الغرب المسيحى، يستبعد فكرة المساواة بين أصحاب الديانات المختلفة مع استمرار منهج التسامح ، ذلك أن السلطة فى الثيوقراطية تستمد شرعيتها من مصدر إلهى يفرض أن يكون الانتماء الأول للمرء إلى دينه أو إلى طائفته ، وترتب فيه فئات الشعب أساساً حسب هذا الانتماء . (٨) ومن المعروف أن مصر كانت البيئة التى تأسس فيها نظام الملل ، ذلك النظام الذى بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع إيثار المذهب الحنفى ، ثم امتد ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى ، فالطوائف المسيحية . وما لبثت معالم هذا النظام أن اتضحت أيام العثمانيين ، وهو نظام يعتمد مبادىء الإمام أبى حنيفة فيما يتصل بالتفرقة بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطى العصبيات والأعراف والطوائف استقلالية داخلية أكبر . (٩)

ولقد كرس الحكم العثمانى فى المشرق العربى نظام الملل الذى سمح للطوائف غير الإسلامية بتطبيق شرائعها الخاصة فى الأحوال الشخصية وإدارة أوقافها ومعاهدها الدينية . ومن هذا النظام وخلفياته ، نشأت فكرة الطائفية المسيحية (وغير المسيحيـــة وخاصـــة فى لبنان حفاظاً على كيانها . (١٠) وربما كان الوضع الحضارى للعثمانيين القادمين من أواسط آسيا مسؤولاً إلى حد كبير عن استمرار منهـج التسامح الإسلامى إزاء الملل والطوائف غير الإسلامية

ويؤكد هذا التسامح مشاهدات الرحالة الغربيين لأوضاع البلقان تحت الحكم العثماني في القرن السادس عشر ، وما قاله مارتن لوثر في كتابه " النصح بالصلاة ضد الأتراك " الذي نشر في ١٥٤١ حيث حذر من أن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء والملاك والجشعين يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء . (١١)

غير أن بلورة الطائفية في أقلية سياسية - دينية أو دينية - سياسية في المشرق العربي تحت الحكم العثماني يعود إلى عاملين متداخلين : تطور أوروبا الاقتصادي من حيث انهيار النظام الاقطاعي وقيام النظام الرأسمالي الذي كان يحتاج إلى الأسواق الخارجية ، وحصول الدول الأوروبية على امتيازات للتجارة في أنحاء الامبراطورية العثمانية منذ القرن السادس عشر ، وشدة الحاجة إلى تلك الأسواق ليس فقط للتوزيع وإنما للحصول على المادة الخام اللازمة للصناعة مع قيام الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر ، وحاجة المجموعة الأوروبية الصناعية إلى ركائز وقواعد في مناطق الامبراطورية العثمانية دون الاكتفاء بالاتفاقيات التجارية التي عرفت باسم " الامتيازات " ؛ وتراجع الدولة العثمانية (رجل أوروبا المريض) أمام طفرة التطور الأوروبي الذي لم تجد له إلا تفسيراً دينياً ، فرفعت شعار الجامعة الإسلامية لمواجهة الغرب المسيحي ، فأيقظت بذلك الكيان الديني للطوائف غير الإسلامية التي وجدت بدورها في الغرب المسيحي حامياً لها لعامل وحدة الدين . ووجدت الدول الأوروبية في هذه التكوينات الطائفية غير الإسلامية خير ركيزة لها لتيسير مصالحها الاقتصادية الجديدة ، وما كان من اختلال توازن التعايش المللي القديم ، وقيام الانفجارات الطائفية منذ ستينيات القرن التاسع عشر . (١٢) .

لقد أدت الامتيازات التي منحتها الدولة العثمانية للدول الأوروبية ، إذن ، إلى اختراق الدولة اقتصادياً من الناحية التجارية في المقام الأول ، وأدت حاجة التجار الأجانب إلى وكلاء وموظفين إلى سلخ فئات محلية من التبعية العثمانية ، والانضواء تحت الحماية الأجنبية وما صحب ذلك من امتيازات قانونية وتسهيلات تجارية . وأدى التوسع في منح الامتيازات إلى اختراق نظام الملة تدريجياً ، وتحويل الطائفة غير الإسلامية إلى كيان الأقلية القائمة على الحماية ، وهو كيان لم يعرف في التاريخ العربي الإسلامي كما سبقت الإشارة إليه . كما واكب الامتيازات وتغلغل رأس المال الأجنبي تمايز ثقافي واختراق للجبهة الثقافية الواحدة العربية منهجاً وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً . ولقد لعبت المؤسسة التعليمية (الأجنبية) هذا الدور من حيث تغذية أبناء الطوائف غير الإسلامية بايديولوجية سياسية تستخدم الدين وتحوره لخدمة السياسات الاستعمارية الأوروبية ، فالتعليم الفرنسي ضمن أصدقاء لفرنسا ، والتعليم الإنجيلي الأمريكي ضمن دعاة للديموقراطية الغربية ، وضمن التعليم الرسمي الإسلامي (العثماني) استمرارية الثقافة العربية الإسلامية التراثية وتوجهها نحو معاداة الاستعمار الأجنبي وأعوانه والمرتبطين به في إطار الرابطة العثمانية أو الرابطة الإسلامية . (١٣)

ولا يجب أن ننسى في هذا المقام أن انقسام الكنيسة الغربية إلى كاثوليكية وبروتستنتية انسحب بدوره على مسيحيي الشرق حيث عملت كل من الكنيستين على التبشير بمذهبهما هناك على حساب الكنيسة الأصلية الوطنية (الأرثوذكسية) بكل تقاليدها ، حتى لقد كان الكاثوليكي والبروتستنتي في الشرق يعيش في حالة انفصام بين وطنه من ناحية وكنيسته الغربية المنسلخة من التراث المشرقي العربي من ناحية أخرى . (١٤) ولقد وضع هذا التعدد المذهبي الكنسي الحكم العثماني في مأزق ، نظراً للخلافات التي كانت تحدث بين الفروق المسيحية نفسها ، وانتقال البعض من ملة إلى أخرى طلباً لمنافع سياسية أو لحماية أجنبية تقدم ذريعة لتدخل الدول الكبرى الأوروبية ، ومن ثم كان تدخل الدولة لحسم الأمور واستقرارها وإن أخذ هذا التدخل طابع القوة والاستبداد . (١٥)

وعندما انهارت الدولة العثمانية نهائياً ابتداء من وصول جماعة الاتحاد والترقي إلى السلطة في ١٩٠٨ وانتهاء بهزيمتها في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ، ودخول المنطقة العربية في المشرق تحت الانتداب البريطاني والفرنسي على نحو ما هو معروف ، كانت الطبيعة الذاتية للطوائف قد تبلورت بفعل الظروف الاقتصادية والثقافية التي سبقت الإشارة إليها ، وفرض مصطلح " الأقليات الدينية " التي جاءت دول الانتداب لتحميها . وبمعنى آخر اقتسمت الدول الكبرى هذه الأقليات ورعت مصالحها وعمدت إلى تعزيز الروابط التقليدية التي تربطها بها .

مع ذلك ، فقد تنبه المثقفون المستنيرون من المسيحيين إلى خطورة وقوع " الأقليات " تحت الحماية الأوروبية " المسيحية " حتى لقد وقف النائب السوري فارس الخوري في جامع أمية في أعقاب الانتداب الفرنسي وقال قولته المشهورة : " إن مبرر وجود فرنسا في هذه البلاد حماية النصارى .. أنا نائب النصارى فارس الخوري أطلب الحماية منكم أيها المسلمون وأرفضها من فرنسا " . (١٦)

والخلاصة أن نظام الملل وإن كانت له جذور عربية إسلامية أصولية ، إلا أن الطائفية ليست نتاجاً له ، أى ليست تراثية ، وإنما هى جزء من الإرث الاستعمارى الذى صاغها فى أسلوب الأقلية ، ذلك أن الحضارة العربية حضارة توليفية تستوعب التعدد الإثنى القومى والمذهبى داخل الإسلام وخارجه .. مع ملاحظة أن الطائفية انتعشت بشكل جنونى بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ والتى فُسِّرت دينياً من حيث أنها كانت عقاب السماء بسبب التخلى عن الدين .. (١٧)

**

إن تجاوز نطاق الملل والطوائف والأقليات الضيق فى الوطن العربى والخروج من شرنقة التعصب يفرض على العرب جميعاً البحث عن القيم المشتركة والتقاليد الواحدة التى تجمعهم أكثر مما تفرقهم . وهذا المنهج يفرض مناقشة النسق الحضارى وهل يصنعه الدين أو تصنعه التقاليد والعادات والأعراف ..ولا شك أن الإجابة العلمية على هذا السؤال لابد وأن تضع كثيراً من الأمور فى نصابها وإطارها الصحيح ، فليس خافياً أن أحد أبعاد المشكلة الطائفية تتلخص فى الشعور بالتفوق الحضارى للأغلبية المسلمة ومن ثم سيادة مبدأ التسامح أو القول بأن الحضارة العربية هى حضارة إسلامية ومن ثم عزل المسيحيين العرب عن الإسهام الحضارى تاريخياً .

إن دراسة التاريخ البشرى تؤكد اضطراب مقولة النسق الدينى للحضارة ، ذلك أن الدين والحضارة قيمتان مختلفتان ، فالدين قيمة روحية مثالية يسعى لها الإنسان ويتمثلها وإرادة إلهية ، أما الحضارة فقيمة مادية وأفعال إنسانية تاريخية متطورة . والنسق الحضارى يفترض أن يكون واحداً فى كل مكان ، يضم أصحاب الخصائص الواحدة وينفى خارجه أصحاب الخصائص الأخرى . وعلى هذا الأساس : هل حضارة العرب المسيحيين هى ذاتها حضارة المسيحيين فى أوروبا وأمريكا مثلاً ؟! .. أم أن كل من هؤلاء وأولئك يعيشون حضارة البلاد التى نشأوا فيها ؟ وهل حضارة العرب المسلمين هى ذاتها حضارة المسلمين فى بقاع آسيا وأفريقية ؟! .. ومن هنا كانت أهمية القيم المشتركة والتقاليد الواحدة للشعب الواحد بصرف النظر عن اختلاف الأديان والعقائد . ومما يدل فى تقديرنا على اضطراب مقولة النسق الدينى للحضارة قول دعاتها أن الحضارة الإسلامية هى حضارة روحية وليست مادية .

إن نفى النسق الدينى للحضارة ينسحب على كل الأديان ، وفى هذا الخصوص فالبحث عن وجود حضارة مسيحية أو كنسية يعتبر خارجاً - فى عرف المسيحية الحقة - عن الولاء للمسيح " الذى حرر الإنسان أو النفس الإنسانية من كل المدنيات " . والحضارة الغربية ليست حضارة مسيحية ، فقد صنعتها فلسفة وضعية بعيدة فى جوهرها عن روح المسيحية ، بل وتتناقض معها ابتداء من أفلاطون وانتهاء بالبرجماتية الأمريكية . (١٨) والإسلام عقيدة ، وخلع الصفة الإسلامية على الحضارة جاء بانتشار مجموعة مركبة من العوامل الحضارية مع انطلاق الإسلام الذى حمل معه من الروح العربية القديمة الشيء الكثير . (١٩) وإذا كان الإسلام خاتم الأديان كما هو حقاً وفعلاً ، فهو لا يختتم حقاً إلا بالمسيحية ، أى أن كماله مشتق من كمالها كما تجلى ذلك فى تاريخ الحضارة العربية . (٢٠)

إذن ، فالتقاليد المشتركة هى الأرضية التى يعيش عليها العرب مسلمين ومسيحيين وهى النسيج الذى صنع ويصنع الثوب العربى الذى يلف الجميع ، وهى مسألة ليست اختيارية انتقائية كما قد يتوهم البعض ، وإنما هى مسألة مصيرية تدخل فى نطاق الهوية . وليس عجيباً أن يدرك المسيحيون العرب ، أكثر من غيرهم ، حقيقة التراث المشترك ، ربما من واقع إحساس الأقلية الذين وجدوا أنفسهم أسرى له ، وهو ما دفعهم إلى البحث فى التراث عن أنفسهم فى مسيرة الإنجازات الحضارية " الإسلامية " ليؤكدوا إسهامهم فى الطب والعلوم والتصوف والخط والرسم والعمارة والزخرفة والشعر ، قائلين إن ليس له علاقة بالعقيدة الإسلامية ، والبلاغة ، مؤكدين أن النصارى كثيراً ما كانوا أفصح العرب ، وإن العجمة لا تأتى منهم وحدهم بالضرورة ، وإنهم بهذا كله يدخلون صميم الحضارة التى احتضنتها دار الإسلام ، ومعلنين أن خير كاتب فى التمدن الإسلامى بين معاصريه كان مسيحياً من لبنان ألا هو جرجى زيدان ، (٢١) وإن كثرة من أبناء الطوائف الكاثوليكية فى المشرق نادوا بالعروبة ، إحساساً منهم بانفصامهم عن الكنيسة الغربية الأم ، وانطلاقاً من ذهنية الأرض والتاريخ . (٢١) .

وليس عجيباً أيضاً أن يأتى التنبيه إلى خطورة الطابع الدينى للصراع من المسيحيين العرب واعتباره شكلاً متخلفاً ، ربما من واقع شعور الأقلية أيضاً وإحساسها بالخطر ، وإشارتهم إلى أن الظروف تقتضى من الجميع تحديد الموقف فى الصراع الشامل على المنطقة بين الوقوف فى جبهة التحرر والتقدم ، أم الوقوف فى جبهة التسلط والتخلف . وقولهم إن الخطر الاستعمارى على المنطقة العربية فى أشكاله الجديدة والمتطورة ما يزال قائماً ، وإن هذا الخطر من شأنه أن يقوى فى المجتمعات المتخلفة ومنها المجتمعات العربية ،

النزعات الرجعية ، والوقوف فى وجه التغيير والتحرر الصحيح الذى يتطلبه الحاضر والمستقبل والمقصود بالنزعات الرجعية هذه حركة بعض الجماعات الإسلامية التى تدعو إلى إحياء الحكم الإسلامى بالمعنى الثيوقراطى ، وحركة بعض الأقليات المسيحية التى تشدد على التمسك بالطائفية . وكل من النزعتين محاولة لمعالجة قضية مزمنة بأساليب مستمدة من الماضى دون تقدير الظروف الموضوعية . ومن شأن هذه الحركات اختراق روح المواطنة وتعقيد الموقف أكثر وأكثر ، وفتح الباب على مصراعيه لتدخل القوى الأجنبية .

ولا يجب أن يغرب عن البال أن من مصلحة إسرائيل تقوية الكيانات الطائفية فى المجتمع العربى . ومن المعروف أنها لاتعترف أصلاً بوجود مجتمع عربى له حق فى بناء قوميته ، ولا ترى فى الشرق إلا مجتمعات دينية أو طائفية أو جنسية منفصلة أو متنافرة تفرض إقامة فسيفساء من الدول على نموذجها تكون فيه الدولة الأقوى . ومن هنا تلتقى الصهيونية والاستعمار مع تلك النزعات الرجعية فى المجتمع العربى مستهدفة إقامة نظم قومية على أساس دينى أو طائفى ، أو تعميــق الانقسامات الدينية والطائفيــة داخـل المجتـمع الواحـد . (٢٢)

إن تجاوز الطائفية والمللية والأقلية فى المجتمع العربى من أجل المواطنة الواحدة ، يعنى أول ما يعنــى ألا يقــف طرف إزاء الآخر ، بل مع الآخر ، من أجل بناء مجتمع قومى على أساس المصلحة العامة وفى إطار منجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين ، والعدالة بين فئاتهم وطبقاتهم ، والتحول عن " تسييس " الدين إلى تقصى جوهره الروحى كرابطة حية بين المرء وخالقه ، ونبع لفضائل ترقى كيان الإنسان ، وتغنى عطاءه الوطنى والحضارى واستبدال التعددية الطائفية بتعدديــــة التوجهات مع الحاضرين . والمحاضرات تقدم عينه لحوار مسيحى ـ إسلامى ممكن .. حوار عقلانى يحترم فى الآخر عقيدته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية الواقعية ، واقتناع الأكثرية بأن مسئولياتها تتضخم بضخامة حجمها من أجل الانسجام الاجتماعى المنشود ، واقتناع الأقلية بأن سلامتها لا تأتى من حماية خارجية وهمية تستخدم فى الوقت المناسب ، وأن يدرك الجميع بأن المعركة الرئيسية ليست فيما بينهم ، بل بينهم وبين التخلف الذى يضمهم قاطبة والذى هو أصل عللهم ، وهذا هو الطريق إلى قهر التعصب . (٢٣)

* إن التعصب ، كما رأينا ، صناعة أوروبية أدخلت للمنطقة العربية مع الغزو الرأسمالى ، وليس منهجاً ذاتياً إسلامياً يتعامل مع مجموعة من المواطنين باعتبارهم " أهل ذمة " خارج نطاق التاريخ كما تريد إقناعنا الجماعات الإسلامية المعاصرة بذلك . إن ما تقوم به تلك الجماعات ـ فى ضوء ما سبق ـ لا يستند إلى نظام الملل ، ولا إلى نظام الذمة كما عرفه المجتمع تاريخياً ، ولكن يستند إلى نظام الأقليات الاستعمارى وإلى فهم خاطىء لأصول التاريخ الإسلامى .

إن المواطنة الحقة ، بما تعنيه من واجبات وحقوق ، هى الوسيلة الأساسية لقهر التعصب ، وتفويت الفرصة على القوى الأجنبية لاختراق الجبهة الداخلية واللعب بالعواطف الدينية للأكثرية وللأقلية على السواء . ولعل أشعار ابن عربى ، الصوفى المسلم ، تصلح لتكون شعار المواطنة العربية فى مواجهة التعصب والحماقة :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبــة طائــف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

الهوامش :

* خـلال مارس وأبريل عــام ١٩٨١ نظمت دار الفن والأدب ببيروت سلسلة من المحاضرات عن الواقع الطائفى فى المجتمع العربى ، اشترك فيها ستة من صفوة مثقفى لبنان وعلماء الدين فيه ، وهم : إدمون رباط الأستاذ السابق فــى كليات الحقوق ، ورضوان السيد الأستاذ بقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، ووجيه كوثرانى أستاذ التاريخ بالجامعة اللبنانية ، وجورج خضر مطران جـبل لبنان للروم الأرثوذكس ، وقسطنطين زريق أستاذ شرف للتاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت ، وطريف خالدى أستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت . وقد قامت مؤسسة الأبحاث العربية بنشرها فى نفس العام مع ملخص لأهم المناقشات التى دارت ووجوده ويسعى للبحث عن نقاط الوحدة والتوفيق بين الأديان مع نفى النسق الدينى للحضارة . ولقد رأيت عرض هــذه المحاضرات ـ الكتاب ، وإعادة تقديها بشكل آخر بحثاً عن تغليب القيم المشتركة على القيم الذاتية وأهمية قهر التعصب على طريق إقرار حق المواطنة للجميع بديلاً عن الطائفية المقيتة .

(١) من كلمات جانين ربيز عن دار الفن والأدب فى بيروت التى نظمت المحاضرات ، ص ١٢

(٢) من كلمات إلياس خورى محرر الكتاب (المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات) ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٩

(٣) رضوان السيد ، المسيحيون فى الفقه الإسلامى ، ص٣٥

(٤) نفسه ، والمذاهب الأربعة هى : المذهب الحنفى نسبة لأبى حنيفة (المتوفى ٧٦٧ م) ، والمالكــى نسبة إلى مالــك بن أنس

(المتوفى ٧٩٥) ، والشافعية نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٨٢٠) ، والحنابلة نسبة إلى أحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥) .

(٥) نفسه ، ص ٣٦ . راجع سورة المائدة : " ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً فإنهم لا يستكبرون (آية ٨٢) . وتذكر المصادر أن مسيحياً يدعى عثمان بن الحويرث من مكة حاول السيطرة على مكة بمساعدة قيصر الروم لكن قريشاً قتلته أواخر القرن السادس وقبل نزول الإسلام .

(٦) إدموز رباط ، المسيحيون في الشرق قبل الإسلام ، ص ٢٧ ـ ٢٨

(٧) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٨) قسطنطين زريق ، المسيحيون العرب والمستقبل ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(٩) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(١٠) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(١١) وجيه كوثراني ، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة ، ص ٦٣ .

(١٢) راجع قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، ووجيه كوثراني .

(١٣) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٦٤ ـ ٦٥ ، ٧٠ ـ ٧١

(١٤) إدمون رباط ، المرجع السابق ، ص ١٦ ـ ١٧ ، جورج خضر ، المسيحية العربية والغرب ، ص ٩٠ .

(١٥) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(١٦) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٥٧ ـ ٥٨ ، قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، محمد ظافر القاسمي (مناقش) ، ص ٣١ ـ ٣٢ .

(١٧) وجيه كوثراني (ص ٧٦ ـ ٧٧) ، إلياس خسروي (مناقش) ، ص ١٢٥ .

(١٨) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٦

(١٩) نفسه ، وأيضاً : محمد ظافر القاسمي (مناقش) ، ص ١٤٩ .

(٢٠) طريف الخالدي ، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي ، ص ١٤٥

(٢١) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٠ ، ٩٦ . راجع أيضاً أدبيات الفكر القومي العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر

(٢٢) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٥ ـ ١١٦ .

(٢٣) نفسه ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، وأيضاً : جورج خضر (ص ٩٧) .



* في الطائفية

حول المسألة الطائفية في لبنان

د . مسعود ضاهر

لاشك أن اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ ، واستمراريتها إلى الآن دون أن تلوح في الأفق بوادر إيجابية تؤكد حل المعضلة اللبنانية في القريب العاجل ، قد طرحا بإلحاح أمام قوى الأمر الواقع في لبنان مهمات جديدة ليست قادرة على تقديم الحلول العلمية الملموسة لها . فالقوى السلطوية اللبنانية ، بجناحيها الرسمي " الدولتي " من جهة و " المليشياوي " من جهة أخرى ، عاجزة عن توحيد لبنان ، ولا تمتلك برنامجاً واضحاً تستقطب حوله القوى الشعبية التوحيدية في جميع المناطق والطوائف اللبنانية .

لذلك تتعاظم مسئولية الأحزاب والقوى الوطنية التقدمية في لبنان ، وفي طليعتها الحزب الشيوعي اللبناني والمنظمات والتيارات التي تصف نفسها بالماركسية اللينينية ، وبات من واجبها طرح برنامج متكامل حول ضرورة التغيير الجذري في لبنان ، وأن تثبت بوضوح وبالممارسة العملية أن إمكانية التغيير متوفرة وأن قوى التغيير قادرة على الاضطلاع بمهماتها كاملة .

كتب الشهيد كمال جنبلاط ، في أكثر من مناسبة ، أن أزمة الحكم في لبنان هي أزمة المعارضة والحكومة معاً . وأثبتت الممارسة العملية في الحرب الأهلية مصداقية هذه المقولة ، حتى أن غالبية الجماهير الشعبية باتت ضد قوى الأمر الواقع المعبر عنها بالمليشيات المسلحة ، لأن الممارسات السيئة لهذه المليشيات جعلت الجماهير الشعبية تتوق إلى الدولة السابقة رغم اعترافها بفساد تلك الدولة وقمعها الطبقي واستغلالها البشع .

يضاف إلى ذلك أن وثائق الحزب الشيوعي اللبناني أدانت باستمرار هذه الممارسات الشاذة ، لكنها اعترفت بوجود أزمة البديل الثوري لا على المستوى اللبناني فحسب ، بل على المستوى العربي كله ، نظراً للترابط الوثيق بين لبنان ومحيطه العربي . انطلاقاً من هذه النظرة الشمولية للمعضلة اللبنانية يمكن التأكيد أن " البيريسترويكا " القائمة على قدم وساق منذ سنوات قليلة لتجديد المجتمع الاشتراكي في جميع دوله وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي هي حاجة عربية ملحة على الصعيدين النظري والعملي معاً . لقد مضى على ولادة الأحزاب والتيارات الماركسية في الوطن العربي فترة تزيد على ثلثي قرن مليئة بالتبدلات البنيوية العاصفة . ورغم صلابة وصمود هذه التيارات والأحزاب فإن عزلة معظمها عن جماهيرها الشعبية لم تعد بحاجة إلى إثبات ، لأنها ظاهرة ملموسة يمكن توكيدها بالمشاهدة العيانية في غالبية الأقطار العربية . دلالة ذلك أن هذه العزلة نتاج أزمة فكر وتنظيم تحتاج قوى التغيير الأكثر جذرية في الوطن العربي . ولابد من أبحاث جادة للدخول في عمق هذه الأزمة وتحليل أسبابها ونتائجها ، والخروج باستنتاجات ملموسة تساهم في تصليب قوى التغيير الجذري ، وعلى رأسها الأحزاب الشيوعية العربية .

* د. مسعود ضاهر : أستاذ التاريخ الحديث المعاصر ـ الجامعة اللبنانية ـ لبنان .

فالتغيير بحاجة دائمة إلى نظرية متطورة باستمرار ، وإلى قوى صلبة فاعلة وقادرة حتى لا يتحول الكلام عن التغيير إلى كلام بالمطلق ، فى مرحلة أصبح فيها الفكر الماركسى فى الوطن العربى مطالباً بتقديم التحليل الملموس للمشكلات أو القضايا الملموسة وصولاً إلى استنتاجات علمية دقيقة حولها .

لذلك أثرنا دراسة المسألة فى لبنان ، كواحدة من أشد المشكلات الملموسة تعقيداً على الصعيد اللبنانى ، ولأنها تنذر بالتحول إلى مشكلة عربية شمولية فى أكثر من قطر عربى خاصة مصر والسودان .

لا يتسع المجال لدراسة الطائفية كظاهرة تاريخية عميقة الجذور فى المجتمع اللبنانى ، إذ سبق لنا وعالجنا هذا الموضوع فى أكثر من ثلاثين بحثاً علمياً تناولت الكثير من جوانبه . كما أن موضوعنا ليس مخصصاً للبحث فى ماضى المشكلات الرئيسية الراهنة فى الوطن العربى ، بل لتصويب النظر المعرفى حولها من موقع قوى التغيير الجذرى ، والحرص الشديد على تقديم المعرفة العلمية التى تتحول إلى سلاح مادى فى أيدى الجماهير الشعبية العربية فى معركتها المحتومة ضد الامبريالية والقوى الطبقية المرتبطة بها فى الوطن العربى .

هكذا تتحدد الأسئلة المنهجية التى نحاول الإجابة عليها فى هذه الدراسة ، ويتحدد معها الحقل المعرفى من حيث هو حقل تجديد فى الفكر الماركسى حول المسألة الطائفية فى لبنان . أبرز تلك الأسئلة هى التالية : إذا كانت البيريسترويكا تعنى إعادة البناء أو بالأصح إعادة تركيب البنى Restructuring ، فدلالة ذلك أن تجديد البناء على قواعد بنيوية جديدة بحاجة إلى نقد منهجى ، لأن نقد التجربة الماضية ـ فى النظرية والممارسة معاً ـ هو الشرط الأساسى والضرورى لإنتاج معرفة علمية دقيقة حول المسألة الطائفية فى لبنان ، وحول مسائل أخرى فى لبنان كما فى الوطن العربى ، تأمل أن تكون موضوع دراسات مستقلة لدى الماركسيين العرب . فما هى شروط المنهج النقدى لإنتاج المعرفة الجديدة حول هذه المسألة ؟ وما هو الحد الفاصل بين النظرة الماركسية الجديدة والإنتاج الماركسى السابق حول المسألة الطائفية فى لبنان من جهة ، وبينها وبين الإنتاج غير الماركسى من جهة أخرى ؟ أخيراً ، ما هى قوى التغيير ذات المصلحة فى التصدى للدولة الطائفية وبناها الطائفية ـ الطبقية ، وما هى شروط وحدود التلاقى ، المرحلى أو الثابت ، فيما بينها ؟

تلك هى أبرز الأسئلة المنهجية التى نحاول الإجابة عليها بشكل إجمالى ودون تفصيل فى حدود هذه الدراسة .

ملامح النقد لتطوير الفكر الماركسى حول المسألة الطائفيـــة فى لبنـان

إن الباحث المدقق فى المسألة الطائفية ، فى لبنان ، يلحظ غياباً شبه كامل للدراسات الماركسية المتخصصة حول هذه المسألة بشكل خاص وحول المشكلات المرتبطة بالتراث أو بالموروث الدينى بشكل عام . ولم تحظ هذه المسألة ، حتى اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية ، بما تستحق من اهتمام المفكرين الماركسيين بالمعنى الواسع لهذا المفهوم ، فى الوقت الذى كان فيه الفكر الطائفى ، خاصة الجناح المارونى فيه ، ينتج أعداداً كبيرة جداً من الدراسات والأبحاث ، وينشر الوثائق والمذكرات والمعلومات الأرشيفية ، وغيرها من المعلومات التى رسخت مقولات طائفية وحيدة الجانب مازالت الساحة الثقافية فى لبنان تعانى منها حتى الآن . وكان للدور المنحاز طائفياً الذى قامت به تلك المقولات الطائفية الأثر الواضح فى تنشيط الطوائف الأخرى للكشف عن وثائقها الطائفية فى إطار سجال طوائفى حاد على حساب الحقائق التاريخية العلمية ، لأن كل طائفة كانت حريصة على تجميل صورتها إلى الحد الأقصى فى نظر أبنائها ، وفى تحسين مواقفها الطائفية داخل النظام الطائفى الطبقى المسيطر . وكانت النتيجة الطبيعية أن تغذى الفكر الطائفى بالفكر الطائفى المضاد وامتلأت رفوف المكتبات اللبنانية بمئات الدراسات الطائفية التى باتت عقبة كبيرة أمام ولادة دراسات تاريخية فى لبنان تتمتع بالحد الكافى من النقد المنهجى ، والموضوعية العلمية ، والتماسك النظرى ، حتى فى كثير من الدراسات الاكاديمية الصادرة عن الجامعات اللبنانية أو فى الخارج .

يتضح من ذلك أن غياب الدراسات الماركسية حول المسألة الطائفية فى لبنان ، كان له نتائج سلبية للغاية على الصعيد النظرى وفى الممارسة العملية بعد اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ .

فالمسألة الطائفية ذات تاريخ عريق على الساحة اللبنانية يرقى إلى مئات السنين قبل اندلاع الحرب . وكان لها دور بارز فى الصدامات الدموية المتكررة فى القرنين التاسع عشر والعشرين . ودفع اللبنانيون ثمناً باهظاً من أرواح أبنائهم ومن ممتلكاتهم نتيجة تفجر هذه المسألة ، بفعل تركيبة داخلية ملائمة من جهة ، وبفعل تدخل خارجى مستمر منذ القرن التاسع عشر من جهة أخرى ، ولما كانت الماركسية حريصة على تقديم التحليل الملموس للواقع الملموس ، فإن غياب التحليل الماركسى سابقاً حول المسألة الطائفية ، أو

تقديم مقاطع عرضية فى بيانات رسمية ومناسبات محددة لا ترقى إلى مصاف البحث العلمي المدقق ، جعل من واجب الماركسى ، الحريص على تصليب قوى التغيير ورفدها بالسلاح العلمي الضرورى فى معركتها ضد الطائفية والطائفيين ، أن يستخدم سلاح النقد ضد هذا الشكل من الممارسة التى تسىء إلى الماركسية من موقع الحرص عليها وادعاء تمثيلها .

إن أهم ما يميز الماركسية كعلم أنها نظرية شمولية متطورة باستمرار ، وأنها مشروع متكامل يحتضن قوى التغيير الجذرى على المستوى الكونى ، بهدف الوصول إلى مستقبل أفضل للإنسانية كلها . وبالتالى فالفكر الذى يتجاهل المشكلات القائمة أو يعجز عن تحليلها وتقديم الحلول الممكنة لها ليس من الماركسية بشىء . كما أن الفكر الذى يكتفى من الماركسية بنصوصها الجامدة ولا يحاول تجديدها وإغناءها والاستفادة من المنجزات العلمية العصرية ، ومن التبدلات البنيوية النوعية المتسارعة التى تشكل أحد منجزات القرن العشرين خاصة فى النصف الثانى منه . هذا الفكر يسىء إلى الماركسية لأنه يجعل منها ، فى أحسن الحالات ، سلاحاً لفهم الماضى وليس لتغيير الحاضر وبناء المستقبل . لذلك وجب النقد لتحرير النظرية الماركسية مما لحق بها من جمود قاتل يلغ درجة التحجر العقائدى فى ممارسات كثير من القوى الثورية العربية . اللافت للنظر أن موضوعات وقضايا عربية معقدة واجهت القوى الثورية العربية فى المرحلة الراهنة لم تكن مطروحة فى السابق على آباء الماركسية ومنظريها . فكان على الماركسيين العرب تقديم التحليل العلمي الملموس لتلك القضايا بما يعزز من نفوذ الفكر الماركسى فى أوساط الجماهير الشعبية العربية . لكن ذلك لم يحصل فى كثير من الحالات . وأصيب الفكر الماركسى فى معظم الأقطار العربية ، لأسباب موضوعية وذاتية . بجمـــود قاتل ، ليس أدل عليه من موقفه النظرى والعملى فى مجال الموروث الدينى . ومن أبرز تجلياته على الساحة اللبنانية المسألة الطائفيـة .

لقد نجحت البرجوازية اللبنانية فى تمويه وجهها الطبقى ، وإلباس " ديكتاتوريتها المقنعة " التى أشار إليها ميشال شيحا . وجهاً طوائفيا يصعب اختراقه إلا بتحليل آلية تشكله ووظيفته الطبقية وممارساته السلطوية . ونجحت كذلك فى تزييف الوعى الاجتماعى لدى الجماهير الشعبية ، بعد أن عرفت كيف ترتبها على أساس طوائفى وتحجب عنها كل أفق وطنى وقومى عربى . فوجب النقد لما قام به الفكر الماركسى من تغييب طوعى للذات فى مجال إنتاج معرفة نظرية حول مسألة هى فى صلب النضال اليومى ، والمطلبى ، والوطنى ، والقومى ، والأممى للشعب اللبنانى . وليس صدفة أن يكتشف الفكر الماركسى اليوم مدى الضرر الذى لحق بقوى التغيير الجذرى على الساحة اللبنانية نتيجة غياب التحليل العلمي الدقيق للظاهرة الطائفية التى شكلت إحدى الركائز الأساسية للمشروع الاستعمارى الإمبريالى فى الشرق العربى ، ونقطة ارتكاز هامة لبناء الدولة الصهيونية على أرض فلسطين . وليس صدفة أيضاً أن يكتشف الماركسيون اللبنانيون ، خاصة فى السنوات العشر الأخيرة . هذا النقص الفادح فى مجال الدراسات العلمية الماركسية حول المسألـة الطائفية . فانصرف معظمهم إلى إنتاج الدراسات لسد فراغ كبير فى هذا الجانب ، بحيث أنتج الماركسيون فى عقد واحد أضعاف ما أنتجوه فى العقود الستة الماضية الممتدة من ولادة الفكر الماركسى فى لبنان حتى اندلاع الحرب الأهلية فيه .

وهنا أيضاً وجب النقد لأن ما كتب من دراسات كان يقوم باسم الماركسية وعبر أقلام ملتزمة بالخط الماركسى - اللينينى أو المتعاطفة معه تعاطفاً كاملاً . فنظراً للغياب غير المبرر للدراسات العلمية الماركسية حول المسألة الطائفية فى المرحلة السابقة ، انبرى عدد كبير من الباحثين الماركسيين لإبداء آرائهم فى جوانب متعددة من هذه المسألة المعقدة فكان بينهم المــؤرخ ، والفيلسوف ، والاقتصادى ، والمسؤول السياسى ، وعالم الاجتماع ، والناقد الأدبى ، وغيرهم .

لم تكن أدوات النقد المعرفى متوفرة لجميع هؤلاء الباحثين بشكل معمق ، ولم تكن هناك ندوات متخصصة للنقاش الداخلى أو العلنى حول هذا الموضوع الشائك . لذلك جاءت الدراسات متفاوتة الأهمية ولاتخلو من قصور نظرى ومعرفى فى معطياتها ومنهجها وفرضياتها واستنتاجاتها . وكان للشهيد مهدى عامل الفضل الأساسى فى إطلاق ورشة عمل ، هى فعلاً بيريسترويكا لبنانية عربية ، لدراسة المسألة الطائفية والتأسيس لفكر ماركسى جديد حول هذا الموضوع الهام . وشمل النقد الباحثين الماركسيين وغير الماركسيين ، الملتزمين وغير الملتزمين ، المتخصصين وغير المتخصصين . لكنه ميز فى نقده بين نوعين من الدراسات حول المسألة الطائفية : الأول ضد أشكال متجددة باستمرار تنطلق من الفكر البرجوازى لتضع نفسها فى خدمته . والثانى ضد إنتاج فى الفكر الماركسى ينزلق ، عن وعى أو بدون وعى ، إلى مواقع الخصم الطائفى .

وككل عمل تأسيسى ، تأتى الدراسات الأولى مشبعة بالموروث الثقافى السابق ، ويغلب التعميم على التحليل المعمق ، وينصرف الباحث إلى إثبات مقولات وفرضيات

مسبقة ، لكن ورشة النقد بدأت مع مهدى عامل والمطلوب تحويلها إلى بيريسترويكا عربية تشمل جميع القضايا التى تهم الجماهير العربية وليس المسألة الطائفية وحدها . وعلى الفكر الماركسى أن ينتج أولاً ، وبشكل دائم وخلاق ، فى جميع الموضوعات البحثية خاصة المعقدة منها ، سواء ما بحث فيه قدامى الماركسيين أو ماأغفلوا الإشارة إليه وتجنبوا الخوض فيه لأسباب متنوعة ، وعليه أيضاً أن يجدد نفسه باستمرار ، وذلك بالاستناد إلى الأبحاث العلمية الجديدة وإلى التبدلات الكمية أو النوعية على أرض الواقع ، وعليه دوماً أن يتقن فن النقد والنقد الذاتى كى ينتج اختلافه عن الفكر السائد . وأن يظهر تجدده الدائم كحركة ثورية دينامية آلت على نفسها تغيير الإنسان والمجتمع معاً ، فى سيرورة معقدة لن تتوقف طالما أن حاجات الإنسان إلى التغيير والتطوير لا حصر لها .

عن المنهج المركب لتحليل المسألة الطائفية فى لبنان :

حظيت المسألة الطائفية فى لبنان باهتمام الباحثين اللبنانيين والعرب والأجانب ، لدرجة يمكن معها القول إن الجانب الكمى بات كافيا للخروج بمقولات واستنتاجات أقرب ما تكون إلى الدقة ورسم حركة الواقع اللبنانى بكل تفاصيلها المعقدة ، خاصة فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

فى هذا المجال لا بد من تصحيح النظرة التى أطلقها بعض الباحثين الماركسيين حول وجود ثنائية حادة تخترق الدراسات العلمية التى تناولت المسألة الطائفية فى لبنان : فهى دراسات تنتسب إلى المنهج الطائفى تقابلها أخرى تنتسب إلى المنهج المادى .

إن هذه المقولة بالغة الضرر لأن غالبية الباحثين فى العلوم الإنسانية ، خاصة فى السنوات الأخيرة ، يستخدمون المنهج المركب فى دراساتهم . ولعل أفضل المناهج التى يمكن توظيفها لفهم الظاهرة الطائفية فى لبنان هو المنهج التاريخى ، الاجتماعى ، المادى ، الديناميكى ، الوظائفى ، التطورى . فالطائفية ظاهرة تاريخية ، وبالتالى لا يمكن فهمها إلا على أساس تاريخيتها . وهى ظاهرة اجتماعية لأنها اخترقت النسيج الاجتماعى كله للشعب اللبنانى فى جميع مناطقه وطوائفه . وهى ظاهرة مادية لأنها ارتبطت بالحياة الاقتصادية واليومية للناس ، ولم تبق على مستوى الممارسات الدينية والطقوس والشعائر . وهى ظاهرة دينامية لأنها أثبتت قدرة فائقة على الثبات والفاعلية فى مختلف حقب تاريخ لبنان الحديث والمعاصر . فكان لها وجودها الفاعل زمن " النظام المقاطعجى " وأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ، وما زالت فاعلة حتى الآن فى ظل هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالى ودولته البرجوازية التابعة للإمبريالية ، وهى ظاهرة ذات وظائف عديدة تستفيد منها القوى الطبقية المسيطرة فى عملية ديمومة سيطرتها الطبقية على المجتمع اللبنانى . أخيراً ، هى ظاهرة تطورية بسبب قابليتها للتأقلم مع التبدلات البنيوية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والثقافية ، وغيرها ، لأنها تحتضن الموروث الروحى للجماعات اللبنانية . فهى جزء لا يتجزأ من الظاهرة الدينية ذات التكوين المعقد والتأثير الفاعل حتى فى ظل الأنظمة الاشتراكية . ودلت تجربة سبعين عاماً من قيام الجمهوريات الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى على أن الظاهرة الدينية مازالت حية فى نفوس الناس وأن تجاوزها مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد . لذلك لا بد من اعتبارها ظاهرة تاريخية قابلة للتطور ومرافقة لمختلف أشكال الأنماط والإنتاج وعلاقات الإنتاج والأنظمة السياسية .

لقد آن الأوان للخروج من دائرة التصنيفات " الحدية " إلى دائرة المنهج المركب الذى لا يعزل الظاهرة الاجتماعية عن مكوناتها التاريخية والاقتصادية والثقافية ، بل يقيم التفاعل فيما بينها على ضوء دينامية حركة الواقع وتطوره باستمرار . وانطلاقاً من هذا المنهج المركب يمكن تحليل الظاهرة الطائفية فى لبنان ، لا على ضوء الدراسات الماركسية القليلة والمتأخرة جداً التى تناولتها فى السنوات الأخيرة فحسب ، بل أيضاً على ضوء الدراسات الأكاديمية والأبحاث العلمية ، العربية والأجنبية ، الكثيرة التى غطت مختلف جوانب هذه الظاهرة المعقدة .

ولا بد من الاعتراف هنا بأن الأبحاث والدراسات الأكاديمية حول هذه الظاهرة قدمت معطيات ملموسة وأرقاماً مفيدة وإحصائيات غنية ، فى حين انصرفت الدراسات الماركسية أو التى قدمت نفسها باسم الماركسية إلى " أدلجة " الظاهرة الطائفية وخرجت بمقولات سجالية تفتقر إلى المعطيات المثبتة . فقد طغى هم التنظير السياسى و " الأدلجة " على دراسة الوثائق وتحليل حركة الواقع نفسه . وهذا الشكل من الدراسة لا يسهم فى تطوير النظرية الماركسية بل يسىء إليها فى معظم الأحيان . فليس كل من كتب باسم الماركسية كان مؤهلاً للتنظير واستخراج المقولات الدقيقة . كما أن آباء الماركسية أنفسهم ، وعلى رأسهم ماركس وانجلز ولينين ، حللوا بدقة واستفادوا من معطيات الدراسات

العلمية التي كانت سائدة في عصرهم ، وعكفوا على دراسة الوثائق والاحصائيات والنظريات العلمية سنوات طويلة ، حتى جاءت دراساتهم على جانب كبير من الدقة والموضوعية والشمولية .

تجدر الملاحظة إلى أن الأبحاث الماركسية الميدانية والمزودة بالأرقام والاحصائيات حول المسألة الطائفية في لبنان مازالت ضعيفة للغاية . وأن المهمة الملحة في السنوات القادمة التي تواجه الماركسيين ، خاصة اللبنانيين منهم ، هي في الانتقال من حقل التنظير والأدلجة إلى تكوين الفرق العلمية البحثية لتقديم الدراسات التفصيلية التي تشمل كافة جوانب الظاهرة الطائفية وتبرز أماكن القوة والضعف فيها .

يضاف إلى ذلك أن الطائفية ، كظاهرة تاريخية في لبنان وبعض الأقطار العربية ، مؤهلة للاستمرار بأشكال مختلفة . فقد عرفت كيف تتعايش مع المراحل الثلاث الأساسية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر :

الأولى : مرحلة الاستقرار حيث تتعايش الطوائف بهدوء تام وتقيم علاقات وثيقة فيما بينها وتتحالف تبعاً لمصالح القوى الفاعلة فيها . ودلت التجربة اللبنانية على أن الصدامات بين اللبنانيين لم تكن دوماً طائفية بل كانت بعض القيادات تتضامن فيما بينها من طوائف ومناطق مختلفة ، وذلك تبعاً للظروف الداخلية من جهة وللقوى الإقليمية المحيطة من جهة أخرى .

الثانية : مرحلة الصدامات الدموية أو التفجر السياسي منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن بشكل متقطع . فقد تداخلت مصالح الزعماء المحليين ، وهم زعماء طوائفهم بالدرجة الأولى . مع مصالح القوى الاستعمارية الخارجية الساعية للسيطرة على الوطن العربي وتفكيك السلطنة العثمانية . وتشير الدراسات العلمية حول هذه المرحلة إلى أن الطائفية كانت المرافق الأمين للصدامات الدموية الداخلية التي تمهد الطريق أمام الغزو الخارجي . ودلت بعض الوثائق الدامغة على جدلية العلاقة بين المشروع الصهيوني الإمبريالي في المشرق العربي ، من جهة ، وإصرار القوى الامبريالية على منع الوحدة العربية بالقوة ، من جهة أخرى .

وكانت المسألة الطائفية ، إلى جانب المشكلات العرقية والقبلية وغيرها ، من الركائز الأساسية لتجزئة المشرق العربي في ظل السيطـرة الأنجلو ـ فرنسية بعد الحرب العالمية الأولى . في هذا السياق التاريخي تمت ولادة دولة لبنان الكبير . وعلى قاعدة توازنات طائفية داخلية وضمانات استعمارية خارجية .

الثالثة : مرحلة انهيار الدولة الطوائفية بعد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان ، وخاصة بعد ظهور تواطؤها العلني مع الغزو الصهيوني ـ الأمريكي ـ المتعدد الجنسيات صيف ١٩٨٢ .

ورغم بلوغ هذا الانهيار مرحلة متقدمة من الاهتراء تجلى بانتهاء فاعلية سلطة رئاسة الجمهورية ، وشلل البرلمان ، وانقسام الجهاز الحكومي والجيش وإدارات الدولة في أواخر ١٩٨٨ ، فإن المسألة الطائفية ما زالت فاعلة جداً وتمنع قيام البديل الوطني الديمقراطي ، وتعوق عمل قوى التغيير الجذري في لبنان . يضاف إلى ذلك أن هذه المرحلة بالذات شهدت أشكالاً من الصراعات الدموية المدمرة داخل الطوائف نفسها . فتحولت الطائفية إلى مذهبية ، ونشطت الاتجاهات المناطقية والعشائرية والعائلية داخل المذاهب نفسها . ودفعت الجماهير الشعبية المرهقة بالأوضاع الاقتصادية المدمرة وحرب الدولار والتجويع والإفقار والتجهيل ، ثمناً باهظاً للاقتتال المذهبي والطوائفي فاق بهمجيته الثمن الذي دفعته إبان الغزو الإسرائيلي للبنان .

ودلت التجربة على أن الطائفية ليست ظاهرة عرضية أو مؤقتة يمكن أن تزول بسرعة بعد إصلاح شكلي في النظام السياسي . فالتجربة الشهابية هي خير برهان على صحة هذه المقولة لأنها أدخلت تعديلات هامة على بنية النظام السياسي في لبنان ، لكنها تعديلات كانت تهدف أساساً إلى تأييد سيطرة القوى الطوائفية وتوسيع قاعدتها الشعبية . وكانت المحصلة العملية لهذه التجربة أن اتسعت نسبة البرجوازية الصغيرة والبرجوازية المتوسطة في لبنان دون المساس بنظام الاقتصاد الحر والمنفلت من كل قيود وضوابط .

وقد بالغ الماركسيون أنفسهم في تقويم الدور الإيجابي للمرحلة الشهابية على طريق بناء الدولة الوطنية العصرية ، لكن الواقع الملموس أثبت خطأ هذا التقويم . فقد تلاشت إيجابيات المرحلة الشهابية إلى حد كبير . ودلت السنوات الأخيرة من الحرب اللبنانية وخاصة بعد الغزو الاسرائيلي عام ١٩٨٢ ، على انهيار الطبقات الوسطى التي سحقت بقسوة وأصبح الجوع يتهدد الكثير من شرائحها ، إلى جانب الطبقات الفقيرة والمعدمة التي اتسعت رقعتها لتشمل كل الطوائف والمناطق اللبنانية وباتت تشكل الغالبية الساحقة من الشعب اللبناني .

إن تبدلات بنيوية جذرية باتت واضحة المعالم على خارطة الانقسامات العميقة داخل المجتمع اللبناني تتطلب تطوير المقولات الماركسية نحو مزيد من الدقة والعمق والشمولية .

ومن المفيد جداً دفع النقاش مع المقولات الطوائفية إلى حده الأقصى ، وبشكل علمي تستفيد منه الجماهير الشعبية عبر وسائل الإعلام ، المقروءة منها والمسموعة والمرئية . فميشال شيحا ، المهندس الأساسى للنظام السياسى اللبنانى ، رأى فيه نظاماً فريداً من نوعه ودعا إلى تأييده من موقع فرادته لأنه بلد التعايش بين الأقليات الطائفية ، وبلد التلاقى بين الحضارات الدينية . فماذا بقى من هذه المقولة بعد الصدامات الدموية بين الطوائف التى تفككت إلى مذاهب تقودها عصبيات عائلية وعشائرية ومناطقية ؟ وخلفاء ميشال شيحا وورثته الفكريون كتبوا عن التعددية الحضارية وعن الوحدات الاثنية المتفاعلة ، والطوائف المتشكلة ككيانات مستقلة قائمة بذاتها ، والطائفة ـ الجوهر المنغلق على ذاته ، " وعلى لبنان فى ذاته " الذى ليس بحاجة إلى تعريف من خارجه وعلى الحل التوافقى الذى تقوده وترعاه الدولة المركزية وغيرها .

هذه المشكلات المعقدة تثير إلى رغبة ، ضمنية أو معلنة ، لدى غالبية المثقفين اللبنانيين المدافعين عن النظام السياسى القائم بضرورة الحفاظ على لبنان ، كوطن حر مستقل ، مع خلاف واضح حول طبيعة النظام السياسى المستقبلى الصالح للبنان وموقع الطائفية فيه . وهذه مسألة سجالية ، تحتاج إلى تكاتف جهود جميع الماركسيين وأصدقائهم ، بالإضافة إلى فئات واسعة من المثقفين الديموقراطيين والليبراليين والمؤمنين بوحدة لبنان وعروبته ، ورفض كافة أشكال التقسيم والتجزئة والكانتونات والعزلة عن الوطن العربى والتعامل مع إسرائيل . وهنا بالضبط تكمن أهمية المنهج المركب لتقديم الأجوبة الملحة ومن موقع الفكر الماركسى بالذات ، حتى تتحول إلى برنامج عمل تلتف حوله جماهير واسعة من الشعب اللبنانى ، فى مختلف مناطقه وعلى امتداد جميع طوائفه .

ولابد من التنبه إلى مخاطر النهج الطائفى ، إذا تمت مجابهته بمنهج طبقوى أو اقتصادى وحيد الجانب . فالمسألة اللبنانية أعمق بكثير من مسألة طوائف وتعايش طائفى ونظام طائفى . إنها مسألة وجود لبنان وطناً حراً مستقلاً عربياً موحداً . وهى مسألة قوى سياسية طبقية راهنت على المشروع الصهيونى كما راهنت على الإمبريالية فى جميع تجلياتها وقواها الفاعلة فى المشرق العربى . وهى مسألة دولة مركزية فشلت فى استمرار سيطرتها الطبقية تحت وطأة قوى التغيير ، فحاولت الربط المحكم بين استمرار الدعوة إلى التغيير فى النظام السياسى اللبنانى واستمرار الحرب الأهلية بين الطوائف اللبنانية . وهى مسألة انتماء لبنان العربى ، ورفض التعاون مع العدو الإسرائيلى ، والمشاركة النشيطة فى دعم جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية لتحرير كامل التراب اللبنانى من الاحتلال الإسرائيلى المباشر وغير المباشر .

إن المنهج الديناميكى المركب لفهم الظاهرات الاجتماعية ، ومنها الظاهرة الطائفية ، يساهم فى تعميق الوعى النظرى لدى الماركسيين كما يساهم فى تفنيد الذرائع الداعية إلى استمرارية النظام الطائفى ـ الطبقى وتأبيد سيطرته على الشعب اللبنانى . فلبنان ليس وليد الطائفية ولن يزول بزوالها . والشعب اللبنانى ليس نتاجاً كمياً للأرقام الطوائفية المجمدة عند إحصاء فرنسى لعام ١٩٣٢ ، ولن تتضرر مصالحه إذا أجريت إحصاءات سنوية فى كافة المجالات ، ومنها المجال الطائفى ، على غرار ما تقوم به جميع الدول المتحضرة فى العالم . ونظامه السياسى قادر على التطور وتجاوز التوازنات الطائفية التى تكلست على قاعدة ميثاق طوائفى غير مكتوب سمىَ زورا بالميثاق الوطنى ، ودستوره ، شيخ دساتير المشرق العربى منذ عام ١٩٣٢ ، قابل للتعديل والتغيير والتطوير . وقد فعل ذلك الفرنسيون ورجال العهد الاستقلالى الأول دون أن تهتز ركائز لبنان . ونظامه الاقتصادى الحر المنفلت لدرجة التسيب لايجد شبيها له بين الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية فى أى بلد من بلدان العالم ، وهو بالتأكيد قابل للضبط ووضع القيود بهدف بناء دولة عصرية ذات سمات رأسمالية ولمصلحة شرائح واسعة من الطبقات البرجوازية نفسها .

هكذا تبدو الطائفية مسألة معقدة جداً ، إذ تنتشر فى التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإدارية والعسكرية والوطنية والقومية وغيرها من مكونات المجتمع اللبنانى . والتجديد النظرى فى هذا الجانب يكمن فى فهم شمولية المسألة الطائفية أولاً ، وفى تقديم الأجوبة العلمية على المشكلات الحادة والمعقدة التى تطرحها على العمل السياسى اليومى فى لبنان . وما لم تستطع قوى التغيير الجذرى تقديم تلك الأجوبة فإنها ستبقى هامشية ومعزولة عن مناطق وطوائف بكاملها .

بعض الاستنتاجات :

من الصعب الإحاطة بكافة جوانب المسألة الطائفية اللبنانية فى دراسة واحدة أو عدة دراسات علمية ، لكن آراء جميع الباحثين من عرب وأجانب ، تكاد تجمع على أن الطائفية شاهد على عمق المأساة التى يعيشها المجتمع اللبنانى الحديث والمعاصر والتى باتت تهدد مصير هذا البلد العربى بالضياع والتفكك وتوشك أن تنتقل عدواها الخبيثة إلى أكثر من بلد عربى يعانى صعوبة بناء الدولة العصرية الديمقراطية .

ورغم مئات الدراسات والخطب والمذكرات ، التى أشادت بروح الألفة والتعاون والوفاق والمحبة بين الطوائف ، فقد أثبتت الوقائع الدامغة أن تلك الصفات كانت هشة وغير راسخة فى نفوس اللبنانيين لأنها نتاج توازنات سياسية سريعة العطب ، خاصة وأن الطوائف اللبنانية مازالت تتعايش وتتساكن بعضها مع البعض الآخر لكنها لا تتدامج فى إطار وحدة مجتمعية ثابتة تقود إلى مواطنية صلبة يتساوى فيها الناس فى الحقوق والواجبات .

وغنى عن التأكيد أن استمرار الطائفية طويلاً ، فى النفوس وفى النصوص معاً ، قاد إلى تشويه اجتماعى وطنى وإنسانى . لذلك استخدمت مراراً ومازالت تستخدم كركيزة ثابتة لأي مشروع استعمارى خارجى . وبات سهلاً على الطوائف اللبنانية ، على اختلاف انتماءاتها المذهبية ، أن تتطلع إلى حماية من دولة خارج حدود لبنان وأحياناً كثيرة خارج حدود الوطن العربى كله .

دلالة ذلك أن الصراع السياسى يحتل الحيز الواسع داخل المسألة الطائفية فى لبنان . فهناك قوى سياسية استفادت من النظام الطائفى ـ الطبقى المسيطر فيه ، وسعت إلى تأييد سيطرتها الطبقية عبر توازنات داخلية ، ومساندة إقليمية ، ودعم خارجى . وهناك . بالمقابل ، قوى متضررة من هذه السيطرة المتمثلة بكبار الملاكين ، والتجار الوسطاء ، وكبار المتنفذين ، ورجال الدين ، والبيروقراطية الإدارية والعسكرية وغيرها . وتضم هذه القوى المتضررة جماهير العمال والفلاحين وصغار الأجراء والموظفين والحرفيين وغيرهم . وقد عبرت عن استيائها بعشرات الإضرابات والمظاهرات والصدامات الدموية والانتفاضات الشعبية . لكن أزمة البديل الثورى مازالت مطروحة بحدة منذ نشأة الدولة اللبنانية حتى الآن . فأزمة الحكم فى لبنان هى أزمة المعارضة والحكومة معاً تبعاً لمقولة الشهيد كمال جنبلاط . والسبب فى ذلك ، أن قوى المعارضة ليست متجانسة ومازالت عاجزة عن التوحد على أساس برنامج إصلاحى واضح المعالم . ومازالت الطائفية تخترق النسيج الاجتماعى والبنية التنظيمية لكثير من القوى والأحزاب الوطنية والتقدمية التى تلعب دوراً فاعلاً فى القرار السياسى للمعارضة اللبنانية وفى الدعوة إلى تغيير النظام اللبنانى .

وقد دلت الممارسة العملية فى الحرب الأهلية اللبنانية على أن قوى المعارضة مازالت عاجزة عن التوحد ضد الطائفية ، لأن فصائل أساسية فيها ما زالت تمارس أسلوب رد الفعل الطائفى أملاً بإصلاح النسب الطائفية فى النظام السياسى المسيطر وليس بهدف تغيير نسبة النظام تغييراً جذرياً .

ولما كانت الدولة الطائفية هى الضامن الرئيسى لبقاء النظام الطائفى ومن خلاله يعاد توزيع النسب الطائفية ، فإن إعادة بناء الدولة الطائفية فى لبنان بعد انهيارها فى الآونة الأخيرة رهن بموقف قوى فى المعارضة اللبنانية وتحالفاتها العربية والدولية من الطائفية والدولة القائمة على أساسها من حيث هى الشكل الملائم لسيطرة البرجوازية اللبنانية التابعة للامبريالية .

فالبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية والثقافية وغيرها ، الفاعلة فى لبنان فى ظل دولته المركزية أو بعد انهيارها ، مازالت بنى طائفية ذات صلات تبعية بالإمبرالية ، سواء من حيث تطورها أو استمراريتها . ومن نافلة القول أن تغيير النظام السياسى الطائفى ـ الطبقى المسيطر فى لبنان يتطلب تغييراً فى طبيعة هذه البنى وآلية عملها . وذلك يفترض بالضرورة قوى طبقية فاعلة وقادرة على إحداث ذلك التغيير الجذرى من موقعها فى قيادة القرار السياسى للمعارضة اللبنانية أولاً ، تمهيداً لتعميمه على كل القوى السياسية فى لبنان . لكن الوصول إلى تلك المرحلة مسألة معقدة جداً ، وتتطلب مرونة فائقة فى التعامل مع المسألة الطائفية بعد أن قادت الممارسات السابقة إلى تكتيل الطوائف وراء قيادتها الطائفية ـ الطبقية ، فتحصن النظام الطائفى ـ الطبقى لسنوات إضافية بفعل الممارسة الطوائفية الجماعية من جهة ، والإمعان فى إطلاق الغرائز ، الطائفية بشكل همجى من موقع الفعل ورد الفعل الطائفيين من جهة أخرى .

إن من أولى مهمات قوى التغيير الجذرى أن تعمل على فك الاشتباك بين الطوائف وإعادة الاعتبار للصراع السياسى على حساب الصراعات الطوائفية والمذهبية . وذلك يتطلب وقفة نقدية من الممارسات السلبية الطائفية التى قامت بها قوى المعارضة والقوى السلطوية معا . ويتطلب كذلك تصحيح الممارسة السياسية داخل جماهير كل الطوائف . فليست هنالك طوائف تقدمية وأخرى رجعية ، بل هنالك تقدميون ورجعيون داخل جميع الطوائف . وليست هنالك مشاريع " كانتونات " طائفية فى مناطق دون أخرى ، بل هنالك مشاريع كانتونات طائفية لدى غالبية الطوائف المتصارعة ويجب إدانتها بشدة ورفض كل أشكال العزلة والانعزال أو التعاطى والتعامل مع العدو الصهيونى .

تبقى ملاحظة أخيرة : إن ماقسمته الممارسات الطائفية يجب أن توحده الممارسات الوطنية ، وتحتل مسألة تحرير الأراضى اللبنانية من الجيش الإسرائيلى وعملائه موقع القلب فى أى مشروع وطنى توحيدى . ومالم تتحول جبهة المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الإسرائيلى إلى حركة شعبية

جماهيرية بقيادة القوى الأكثر جذرية فى جميع الطوائف والمناطق ، فإن الكلام عن تغيير جذرى فى لبنان يبقى حلما صعب التحقيق ، وتبقى الحلول المقترحة مرتبطة ـ بشكل أو بآخر ـ ارتباطاً وثيقا بالتوازنات الطائفية المحلية .

يضاف إلى ذلك أن المسألة الاجتماعية ، وما نتج عنها من إفقار شديد للغالبية الساحقة للشعب اللبنانى ، يمكن أن تشكل رافعة حقيقة للوعى الاجتماعى بأفق ديمقراطى وطنى ، إذا ما أحسنت قوى التغيير الجذرى الاستفادة منها وتوجيهها ضد النظام الطائفى ـ الطبقى المسيطر وإجبار حماته على تقديم إصلاحات أساسية فيه . وقد بات واضحا أن حرب التجويع والتجهيل والإفقار قد قلصت من القاعدة العريضة التى كانت تدعم سابقا النظام السياسى اللبنانى ، وباتت شرائح واسعة من البرجوازية المتوسطة والفقيرة تشكل حليفا موضوعيا لقوى التغيير الجذرى .لذلك لابد من تقديم برنامج للإصلاح الوطنى والاجتماعى والاقتصادى الشامل ، يستند إلى مصالح أوسع الفئات والشرائح الطبقية المتضررة من النظام المسيطر ، تمهيدا لعزل الفئة المتسلطة التى تدنت نسبتها كثيرا عن ال ٤٪ تبعا لتقرير بعثة " إرفد " لعام ١٩٦٠ .وأصبحت لاتتجاوز الواحد بالمئة من كبار المتمولين ، وتجار الدولار والمضاربات العقارية ، وتجارالمخدرات وأصحاب الصفقات المشبوهة .

إن نظرة جديدة إلى المجتمع اللبنانى المفكك ، والذى أنهكته الحرب الأهلية المستمرة ، قادرة على استنباط حلول عملية ملموسة للواقع الملموس . لذلك لابد من " دراسة معمقة عينية للواقع اللبنانى " فى مجال تحليل المسألة الطائفية على ضوء ماأوصلت إليه المجتمع اللبنانى من دمار وإفقار وتجهيل . فالنظرة السابقة إلى تاريخ المسألة الطائفية ، رغم أهميتها ، لم تعد كافية لفهم أبعادها المدمرة ومخاطرها على الشعب اللبنانى . الطائفية اليوم فى مرحلة انفجار صيغتها الطوائفية والتوازنات الهشة التى أقيمت على أساسها . لكن القوى الطبقية القابضة على القرار السياسى فى غالبية الطوائف اللبنانية عازمة على الحفاظ على سيطرتها الطائفية ـ الطبقية بدعم من المؤسسات الدينية الوقفية ذات الأملاك الواسعة جدا ، ومن قوى بشرية مؤمنة يصعب التخاطب معها من خارج الوعى الدينى التى تعيد إنتاجه مؤسسات اعلامية تعى أهمية الدور الموكول إليها ، وتعمل على تأبيد الواقع الطائفى المسيطر فى لبنان ، مع الحرص على إجراء بعض التحسينات فيه بما يضمن استمراريته لسنوات أخرى قد تكون طويلة . إنه لواقع جديد معقد وبحاجة إلى جهود جميع الماركسيين والديمقراطيين لإنتاج مقولات ماركسية جديدة تدرس المجتمع اللبنانى الراهن بعمق ، وتقدم الحلول العلمية له .



هل يمكن أسلمة العلوم ؟

د . عبد العظيم أنيس

من علامات التدهور الفكرى العام فى مصر ، منذ الانفتاح ، هذه المحاولات من جانب بعض التيارات الدينية لأسلمة العلم وللخلط بين العلم والدين ، بل لمحاولة استثمار العلم لدعم تأويلاتهم الدينية دون أى أساس .

ولقد كتبت ، منذ نحو عامين ، مقالاً موجزاً أشير فيه إلى هذه القضية بمناسبة مقال نشرته مجلة " الهلال " آنئذ للدكتور شكرى عياد ، اشتكى فيه من نفس هذه الظاهرة ، مبديا إشفاقه على مصير البحث العلمى فى الجامعات ، وقال فيه إنه غير سعيد بشعار (العلم والايمان) معبرا عن خشيته من أن يؤدى الجمود الفكرى السائد إلى موقف سلبى من العلم . وفى هذا المقال دعا إلى عدم الخلط بين العلم والدين ، كالحديث عن الطب الإسلامى وعلم الاجتماع الإسلامى وعلم النفس الإسلامى ... إلى آخر هذه المسميات المستحدثة ، ثم ختم الدكتور عياد مقاله متسائلاً إن كانوا سيأتوننا غدا بفيزياء إسلامية وكيمياء إسلامية وبيولوجيا إسلامية !

وفى مقالى هذا أوضحت للدكتور شكرى عياد أن مايخشاه قد بدأ يحدث فعلا دون أن يدرى ، وحكيت قصة مدرس الجامعة الإقليمية الذى وضع بحثا سماه (علم الإحصاء الإسلامى) وأرسله لأكاديمية البحث العلمى بأمل نشره ، وقد أرسلته لى الإكاديمية لإبداء الرأى . فلما تصفحته وجدت أن المادة الإحصائية به هى مما يدرس لتلاميذ المدارس الثانوية ، باختلاف وحيد هو أن كل مفهوم يقدم فى الكتاب يضاف إليه كلمة " إسلامى " فى آخره . فالباحث يتحدث عن الوسط الحسابى الإسلامى والانحراف المعيارى الإسلامى وتوزيع جاوس الاسلامى وهكذا . أما ما يميز الاسلامى عن المعاصر فى تلك المفاهيم فأمر بسيط . فإذا كان المتغير محل الدراسة هو عدد الحجاج أو عدد المصلين فإن الإحصاء يصبح إسلاميا ، وإذا كان المتغير طلابا مثلا أو مرضى فإنه يصبح معاصرا !

وعندما يأس هذا الباحث من قيام الأكاديمية بنشر بحثه ، لم يتورع عن تقديم هذا البحث إلى لجنة جائزة الدولة التشجيعية - على هيئة كتاب مطبوع - أملا فى الحصول على الجائزة !

ولقد شاءت الصدف الغريبة أن يتزامن نشر هذه القضية مع مقال لراجى عنايات فى مجلة " المصور " ، ينتقد فيه بشدة هذا الخلط بين العلم والدين فى برامج الدكتور مصطفى محمود الدينية فى التلفزيون ، عندما يحاول أن يثبت مثلا أن الدخان النووى قد ورد ذكره فى القرآن وكذلك انشطار الذرة .

ومنذ ذلك الحين يزداد تواتر الاحداث التى توضح أن

* د . عبد العظيم أنيس - مفكر وعالم فى الرياضيات - مصرى .

العديد من الإسلاميين من الكتاب ورجال الدين مايزالون يتورطون بشكل ساذج فى هذا الخلط بين العلم والدين ويطمحون ، دون جدوى ، إلى أسلمة العلم . ومن أمثلة ذلك نقابة أطباء القاهرة التى عقدت مؤتمرات وندوات تحت راية الطب الإسلامى ، أو هجوم الشيخ الشعراوى فى حديثه الشهير فى التلفزيون على محاولات الأطباء علاج الفشل الكلوى أو زرع عضو فى جسم الإنسان ، باعتبار أن ذلك تدخل فى إرادة الله !

بالطبع لا أحد يدعى أن كل الإسلاميين هم من هذا الطراز الساذج ، فهناك إسلاميون مستنيرون أشرت إلى بعضهم من قبل مثل فهمى هويدى الذى أبدى تشككه مرارا من هذا الحديث المرسل عن الطب الإسلامى ، وإن كان يفرق بالطبع بين هذا ومشكلة أخرى جادة هى موقف الدين من النتائج المترتبة على التقدم فى علم الطب مثل أطفال الأنابيب وهندسة الوراثة ...الخ .

ومن النماذج الناصعة لهذا التيار المستنير الدكتور سيد عثمان ، أستاذ علم النفس التعليمى بجامعة عين شمس ، الذى نشر بحثا هاما فى مجلة (دراسات تربوية) بعنـــوان (عن اللاعلميـــــة فى محاولات " الإعجاز العلمى " فى القرآن الكريم) . ففى رأيه أن الإيمان الدينى لا يلتمس سندا من تخريج إعجاز هنا أو هناك ، وأنه لا يمكن أن يكون البحث فى" الإعجاز العلمى " للقرآن بحثا علميا جادا تتوافر له شرائط المنهج العلمى السليم ، وأن مثل هذا الجهد محفوف بالمخاطر والمحاذير والمزالق لأن العلم لا يعرف حقيقة مطلقة ونهائية ولأن المنهج العلمى بطبيعته تفتيتى تحليلى قائم على الشك وعدم التسليم وهذا مصدر قوته .

لكن المشكلة أن مثل هذه الشخصيات الإسلامية المستنيرة فى مصر قليلة ، وصوتها يضيع وسط هذا الصخب العالى فى جو الهوس الدينى الذى يسيىء إلى الدين والعلم معا . ومبعث خطورة هذا الوضع الجديد هو أولاً انعكاسه على مستقبل البحث العلمى فى مصر فى دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية معا . فالأساس فى البحث العلمى الحديث أنه لا يقوم على مسلمات وهو منهج يعتمد على الشك . وإذا كان هذا المنهج قد أدى بحضارة الغرب إلى نتائج مذهلة فى أبعادها وتطبيقاتها كما هو واضح لكل ذى عينين ، وإذا كانت الدول المتقدمة قد عانت فى القرون السالفة من نفس هذه المشكلة وانتهت بعد تجربة مريرة إلى ضرورة الفصل بين البحث العلمى والدين ، فما أجدرنا أن نتعظ بهذا ، حتى لانمر بمثل هذه التجارب المريرة التى اضطهد فيها علماء كبار مثل جاليليو وبرونو ، بحجة أنهم خرجوا عن أصول الدين المسيحى ، مع أنهم فى الحقيقة خرجوا عن تأويلات الكنيسة للنصوص الدينية . ولولا تمرد جاليليو وكوبر نيكس وأمثالهما على هذه التأويلات لنصوص العهد القديم والجديد ، لما كان من الممكن أن يتقدم علم الفيزياء أو الفلك إلى الحدود التى وصلا اليها اليوم . ولعله لهذا السبب بالذات يعتبر جاليليو فى تاريخ العلم الحديث بأنه ابو الفيزياء المعاصرة ،، يليه نيوتن ثم أينشتين .

إن العلم شكل من أشكال الوعى الاجتماعى بلاشك ، لكنه يمثل نظاما للمعرفة ـ يتطور تاريخيا ـ تتحقق صحته وتزداد دقته باستمرار من خلال التجربة العملية . وتتمثل قوة المعرفة العلمية فى طابعها العام وفى مفاهيمها المتجذرة فى أرض الواقع وفى عموميتها وصوابها الموضوعى .

فبالمقارنة مع الفن ، مثلا ، يتعرف العلم على العالم من خلال مفاهيم بأساليب التفكير المنطقى ، وهو بالمقارنة مع الدين لايقبل المسلمات غير القابلة للتحقق ويؤسس نتائجه على الحقائق وحدها . وهو بطبيعته باحث وسط ركام الفوضى والصدفة فى عالمنا هذا عن القوانين الموضوعية التى بدونها يصبح النشاط العملى الواعى والهادف مستحيلا .

ولو كان البحث العلمى مجرد نزوة وفضول بشرى فربما جاز لنا إهماله أو منحه أولية ثانوية فى النشاط البشرى . لكن المشكلة هى أن احتياجات الإنتاج المادى ومتطلبات التنمية الاجتماعية هى القوة الدافعة للبحث العلمى ، وبدونه يستحيل تصور تحقق التقدم والرخاء البشرى . ولذلك فإن البحـــث العلمى ليس ترفا ، وإذا كنا قد تأخرنا عقودا عديدة ، مع أننا بدأنا نهضتنا قبل اليابان ، فما أجدرنا نبذل الجهود المضاعفة لتعويض ما فاتنا .

إن التقدم العلمى يتمثل فى الانتقال من اكتشاف العلاقات السببية البسيطة نسبيا إلى صياغة القوانين الأكثر أساسية والأكثر عمقا . وجدل المعرفة العلمية والاكتشاف الجديد لايشطب عادة النتائج السابقة للعلم ولا يلغى صحتها الموضوعية تماما ، وإنما يعين حدودها وشروط صحتها ويحدد مكانها فى النظام العام للمعرفة العلمية .

فقوانين نيوتن فى الحركة والجاذبية ، التى اكتشفت فى القرن التاسع عشر ، لم تلغها النظرية النسبية التى اكتشفت فى أوائل القرن العشرين ، وإنما تحددت بشكل أدق حدود صحتها وشروطها . وماتزال قوانين نيوتن مستخدمة حتى اليوم ، بل ماتزال نافعة حتى فى أبحاث الصواريخ والفضاء .

من هنا نقول إن حقائق ونظريات البحث العلمى هى

حقائق ونظريات نسبية تزداد اقترابا ـ بالمزيد من البحث العلمى ـ من الكمال والدقـة ، أى مما يسميه بعض الفلاسفة " الحقيقة المطلقة " وإن كانت لا تصل إليها أبدا .

يتضح من كل ماتقدم أن النظر العلمى يختلف جوهريا عن النظر الدينى . فالدين شكل من أشكال الوعى الاجتماعى يتميز بوحدة النظر (إلى العالم) والشعور والطقوس . وهو فى أساسه قائم على أساس الإيمان بقوة سماوية والتسليم لها . ومن هنا يعتبر الخلط بين البحث العلمى والدين هو خلط بين نظرين يختلفان جوهريا . ودخول ميدان البحث العلمى بروح النظر الدينى لاشك يسيىء إلى العلم ويقيده ويقطع الطريق على نتائجه . وليس هذا من قبيل الرجم بالغيب وإنما هو أحد الدروس الأساسية التى استخلصتها الشعوب الأوربية منذ القرون الوسطى حتى اليوم ، مما أدى بها إلى إدراك أهمية إبعاد البحث العلمى عن مجال النظر الدينى . وثمة أمثلة عديدة يمكن أن نقدمها من خلال التاريخ الغربى لتأكيد هـذه النقطة ، وإن كان المجال لا يتسع لذلك . ولذا سوف اكتفى بمثال واحد حديث نسبيا .

هذا المثال هو ما ظهر فى الولايات المتحدة فى أواخر القرن الماضى وعرف باسم " العلـم المسيحى " Christian Science ، وهو دعوة تؤكد فى عـلاج المرض علـى " الشفاء الإلهى " كما مارسه المسيح من خلال قراءة أجزاء من الإنجيل بشكل جماعى أو فردى.وأصحاب هذه الدعوة يعتبرون الله ومخلوقاته الروحية هما الحقيقة الوحيدة فى هذا العالم ، وهم يعتمدون وقت المرض على التعاون الإلهى بدلا من اللجوء إلى الأساليب الطبية العلمية المعروفة . ولقد لعبت مارى بيكر إيدى دور المؤسس لهذه الحركة من خلال كتابها (العلم والصحة كما فى الكتاب المقدس) ، وكانت من نتائج هذه الدعوة أن تحولت فى آخر الأمر إلى ديانة وكنيسة لها أنصارها ومريدوها حتى اليوم .

وغنى عن البيان أن مثل هذه الدعوة أو الديانة قد ظهرت فى وقت اشتدت فيه الصراعات الاجتماعية فى المجتمع الأمريكى واحتدمت فيه التناقضات ، واشتدت قسوة الظروف ومشاكل الفقر والبطالة والمرض بين المهاجرين على وجه الخصوص . ولذا كان العديد من المريدين من تلك الجماعات الفقيرة المهاجرة التى افتقدت الرعاية الصحية الحقيقية . أما اليوم فإن هذه الحركة تعتبر شبحا من أشباح الماضى وبقايا تراثه .

هل معنى ذلك أن العلم والدين من الناحية الفعلية لا يتقاطعان أبدا ؟

بالطبع لا ، فالعلم هو نظر موضوعى لهذا الكون وفق قواعد معينة ، والدين هو أيضا نظر إلى الكون وفق مسلمات أخرى . والعلم بطبيعة الحال يطرح من خلال تقدمه تحديات ونتائج جديدة قد تكون مخالفة لما هو موجود فى الكتب المقدسة ، أو بمعنى أدق للتفسير السائد لنصوص الكتب المقدسة . فكيف يكون الموقف عندئذ ؟

لقد أجابت الكنيسة الكاثوليكية على هذا التحدى فى الماضى السحيق برفض نتائج العلم فأحرق برونو وأدين جاليليو ، وكان هذا الموقف الجامد أحد أسباب الأزمة الفكرية والاجتماعية التى مرت بها المجتمعات الأوربية فى القرون الوسطى وما بعدها . أى أن المسيحيين المتنورين من العلماء ورجال الدين لجأوا فى القرنين الأخيرين إلى إعادة تأويل العديد من النصوص الدينية بما يتفق مع تحديات العلم ونتائجه ، أى لجأوا إلى الاجتهاد فى الدين !

ولعل نظرية داروين فى التطور البيولوجى أبرز مثل على ذلك ، لكننا سوف نعطى مثالا أكثر حداثة .

فى عام ١٩٧٢ نشر العالم الكبير جاك مونود ـ والحاصل على جائزة نوبل فى البيولوجيـا ـ كتابا بعنـوان (الضرورة والصدفة) عبر فيه عن قناعته بأن أبحاث البيولوجيا قد أوضحت بشكل حاسم أنه لا يوجد مخطط أساسى master plan لعمليات التطور البيولوجى ، وأنه بناء على ذلك لا يرى قوة كونية توجه هذه العمليات .

إن مفهوم الصدفة chance هو مفهوم أساسى فى العلم الحديث ، لا فى عمليات التطور البيولوجى وحدها ، وإنما فى عمليات التحـول الفيزيائى والكيميائى على المستوى الذرى أيضا . ومفهوم الصدفة موجود أيضا فى العمليات الاجتماعية فضلا عن أنه المفهوم الرئيسى لعلم رياضى هو علم الاحتمالات وعلم الإحصاء .

ولقد تولى الرد على جاك مونـود عالـم بريطانى آخـر ـ بورتليمو . وهو أستاذ إحصاء بجامعة لندن بكتاب عنوانـه (إله الصدفة) صدر عام ١٩٨٤ . وهو محاولة نصف علمية نصف دينية لدراسة مفهوم الصدفة ولإعادة تأويل بعض نصوص العهدين القديم والجديد بما يتفق مع هذا المفهوم . أى أن بورتليمو لم يحاول ضرب عرض الحائط بأحد المفاهيم الأساسية للعلم الحديث ـ وما كان له أن يفعل ذلك وهو أستاذ الإحصاء بالجامعة ـ وإنما اجتهد بإعادة تأويل بعض نصوص الإنجيل فى مواجهة مفاهيم وحقائق

أصبحت راسخة في العلم .

وما لم يلجأ الإسلاميون المتنورون إلى مثل هذا الاجتهاد العقلاني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة وإنجازات العلم ، فإننا سوف نكون مهددين بالعودة إلى عهود انحطاط الحضارة العربية الإسلامية حيث جرى الهجوم على العلماء والفلاسفة باعتبار أن مادتهما هي " مادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة " كما يقول ابن صلاح ، وحيث كان تعلم الرياضيات - حتى عند الغزالي - أمرا مكروها لأنه يغري بالمنطق ، والمنطق يغري بالفلسفة ، ومدخل الشر شر !

ويبقى أخيرا أن أشير إلى بعض الكتابات الحديثة في مصر حول أسلمة العلوم الاجتماعية التي سبق الإشارة إليها . والغريب أن هذه الكتابات تصدر عن شخصيات كنا ننزه بعضها - لعلمها - عن التورط في مثل هذا الكلام .

وإذا كان الحديث عن علم فيزياء إسلامي ، أو علم كيمياء إسلامي ، لا يثير إلا السخرية ؛ فإن الحديث في صحفنا وكتبنا عن علم اقتصاد إسلامي يأخذه البعض مأخذ الجد . ولقد سبق أن نبهت إلى التناقض بين معنى العلم بمفهومه الحديث ومنهجه وبين مفهوم الدين . ذلك أن منهج العلم لا يعرف المسلمات ويقوم على الشك ويعترف بنسبية نتائجه ، ولا يعترف بصحته إلا على أرض الواقع والخبرة العملية ، وهو قابل لإعادة النظر في أفكاره ومفاهيمه على ضوء النتائج الفعلية . فكيف يتسق هذا مع محاولة أسلمته ؟

وعندما تسأل عن أساسيات هذا العلم الإسلامي ؛ فلن نجد غير الاقتصاد الرأسمالي المعتاد الذي يستوعب دولا " إسلامية " مثل السعودية أو باكستان كما يستوعب غيرها ، وهو الحاكم الآمر الناهي لاقتصاديات هذه الدول من خلال البنوك الدولية والشركات فوق القومية ثم البنوك الإسلامية وتوابعها من شركات توظيف الأموال . والتغيير الوحيد الذي نلحظه هو تغيير تفصيلي ووهمي إلى حد كبير عندما يتحدث أصحاب هذا العلم عن المرابحة بدلاً من الفائدة ، أو عن الزكاة بدلا من الضريبة .

والحاصل كما يعرف الجميع أن ثمرة هذه الممارسات " الإسلامية " كانت وبالا على صغار المدخرين الذين ضيعوا مدخراتهم في شركات التوظيف الإسلامية تلك ، والتي تاجر أصحابها في السوق السوداء ووجهوا - بما هربوه إلى الخارج - ضربات عنيفة للاقتصاد المصري ، بحيث بدا واضحا أنه حتى الولاء للوطن هو أمر غريب على هذه الممارسات " الإسلامية " التي يطمع البعض إلى أن يرتقي بها إلى مستوى العلم !



الدين والسياسة فى الجزائر*

(انتفاضة أكتوبر ٨٨ نموذجاً)

د . عروس الزبير

تعاملت كـــل من السلطـــه وحركه الدعـــوة الإسلامية مع انتفاضـــة اكتوبر بطريقة متباينة حيث اتخذ كل منهما الدين متكـئاً، هذا المخزون الشعبى الحاضر الغائب أبدا فى السياســـة الجزائرية تم توظيفه بطريقة انتقائية تستجيب والظرف الطارىء الذى أفرزته حركه أكتوبر ١٩٨٨ التي تعتبر تتويجا لمجموعـة من الحركات الاجتماعية عرفتها الجزائر منذ بداية الثمانينيـــات (١) لكنها تميزت بدرجـة من الشمولية ، وانتهاك لحقـــوق الإنسـان لم تعرفها البلاد منذ استقلالها سنة ١٩٦٢ ، الشيء الذى أحـدث صدمة واستغرابا لدى رجـل الشـــارع

أفقد السلطة آخر رصيد من الاجتماع الشعبى الذي تمتعت به طيلة ست وعشرين سنة في ظل شرعية تاريخية قامت على النظرة المبتورة للتاريخ متجاهلة شطرى حقيقتها ـ حقيقة ما قبل ١٩٥٤ وحقيقة ما بعد ١٩٦٢ ، مهملة عوامل التواصل والاستمرارية للتاريخ الجزائرى (٢) ، ومشروعية تنموية بوصفها " الدولة المغذية " استطاعت تصنيـع المجتمع وتعليمـــه و " تحفيزه " عن طريق الاستثمار والتوزيع للريع النفطى ، وفق نموذج شعبوى يقوم على " تسكين " السياسى ومفاضلة الاقتصادى على الثقافى معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة ، عاملة على إعادة الثروة الوطنية لمجموعه اعتمادا على وظيفة التوزيع والإنتاج المزدوجة للدولة .

أدت هذه السياسة والتى تتنافى ومنطق الإنتاج الى مجموعة من الافرازات ، أهمها نمو " طبقات " اجتماعية من خلال الممارسة السياسية ، أصبحت تنادى بمشروع اجتماعى يختلف عن الذى أنتجها ، وأزمة اندماج لفئة الشباب والتى تمثل ٧٠٪ من مجموع السكان ، هذه الفئة وجدت نفسها مهمشة على مختلف الأصعدة ، دافعة ثمن فشل سياسة التوزيع والتى زاد من حدتها ، انخفاض العائدات النفطية ، والتى شكلت أبرز مظاهر التبعية لسلطة تقوم على التنظيم الرأسى ناقضة أية معرفة بالمجتمع الذى قادت تحولاته ، فكانت انتفاضة أكتوبر مفاجأتها الكبرى ، هذه الانتفاضة التى مرت بمرحلتين أساسيتين :

الأولى ـ من ٥ الى ١٢ أكتوبر تاريخ إنهاء الحصار العسكرى ، تميزت بالعنف الشديد من طرف السلطة، والسيطرة المطلقة على مسار الانتفاضة من طرف الجماهير الشعبية .

الثانية ـ هى مرحلة النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتى تميزت بدخول العنصر المثقف قائدا ابتداء من ١٧ أكتوبر .

بدأت الاحداث يوم الثلاثاء ٤ أكتوبر ١٩٨٨ بحى " باب الواد " الشعبى عندما خرج أطفال المدارس وطلاب الثانويات فى مظاهرات للاحتجـــاج على ندرة مواد الاستهلاك الأساسية ، لكن سرعان ما تطورت صبيحة يوم ٥ أكتوبر

* عروس الزبير ـ باحث جزائرى .

لتأخذ بعدا جماهيريا مستهدفة رموز الدولة من قسمات الحزب ومقرات الوزارات وبصفة أخص مراكز الشرطة وأسواق الفلاح رمز معاناة المواطـــن اليومية ، فوجـــدت الشرطة نفسها أمام حركة لم تعهدها من قبل ، مما أدى برئيس الجمهورية إلى إعلان حالة الحصار العسكرى فى ٦ أكتوبر طبقاً لأحكام المادة ١١٩ من دستور ١٩٧٦ ، ولكن هذا لم يزدها إلا اشتعالا يوم ٧ أكتوبر لتبلغ ذروتها يوم ١٠ أكتوبر . ثم امتدت الأحداث الى عشر مدن كبرى منها مدينة وهران عاصمة الغرب الجزائرى ، وعنابة مركز الصناعات الثقيلة ، ومستغانم وتيارت ، وبالرغم من أن الأسرار الكاملة لهذه الأحداث لم تكشف بعد ، إلا أنها أدت إلى انتهاكات لحقوق الإنسان وخسائر فى الأرواح بلغت ١٥٩ قتيل حسب الإحصائيات الرسمية واكثر من ٥٠٠ قتيل حسب التقديرات غير الرسمية .

لكن كيف تعاملت كل من السلطة وحركة الدعوى الإسلامية مع الأحداث ؟

لقد كانت العملية مساجلة بينهما ، وكل منهما اتخذ كل متخذ من الدين متكئا لشرعيته وذلك على النحو التالى :

١) ـ السلطة : حاولت توظيف الدين بعد أن فشلت كل الوسائل فى تهدئة الأوضاع اعتمادا على مرونة الخطاب الدينى ، فالإسلام واحد والخطاب متعدد متباين ، وخاصة فى الفترات التاريخية ذات الطبيعة المفصلية ، محاولة التوفيق بين مشروعها الاجتماعى ذى الطبيعة الشعبوية ، ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التى يعتبر الإسلام أحد مكوناتها الأساسية والذى وظف لتبرير عملية التنمية التى تقوم على الثلاثية المشهورة : الثورة الصناعية ، الثورة الزراعية ، الثورة الثقافية ، وهذا لمواجهة بعض الشرائح الاجتماعية ذات الأصول الطبقية التى تشربت من النمط الرأسمالى وخاصة فى المناطق الحضرية التى ظلت طيلة الفترة الكولونيالية تتعرض لعملية " تثاقف مكثف " وفق المعاينة السوسيولوجية ، حيث عمل النظام على تبرير عملية التنمية ، والتى تقوم على علاقات إنتاجية تختلف والنمط الذى كان سائدا قبل ١٩٦٢ على أنها لاتتناقض وإرادة ترميم خصائص الشخصية الوطنية والتى يعتبر الإسلام ولغة القرآن إحدى ركائزها الأساسية . وأمام المواجهة التى حدثت بينها وبين الجماهير فى أكتوبر وفشل ايديولوجية الشرعية التاريخية والتنموية لمواجهة الأحداث ، لم يجد النظام بدا من العودة إلى المخزون الشعبى للسيطرة على الأحداث ، وهذا من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الرسميـــة على النحو التالى :

أ ـ المسجـــد : لقد حولت السلطة الخطب المسجدية ابتداء من ٧ أكتوبر من الحديث عن " الساعة " إلى حديث الساعة مستغلة فى ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية التاريخية مثل مسجد ابن باديس فى قسنطينة وغيره ، حيث يتجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة كالعادة ، من غير توجيه استدعاء ومن دون حاجة إلى إعلان بوسائل الإعلان ، إنه التجمع التلقائى استجابة للوازع الدينى ، فعملت السلطة على استغلال هذه الفرصة ، فركز الحديث المسجدى على قيم التضامن للتنديد بالأحداث راجعا أسبابها إلى قلة الوازع الدينى والضمير محذرا من الذين يخربون بيوتهم بأيديهم . (٣) . داعيا إلى تحكيم العقل والحكمة ، وهما ميزات المسلم الصالح للقضاء على " الفتنة " التى تهدد استقرار الأمة وإصـلاح أحوالها (٤).. محرما أحداث الشغب " كل مسلم على مسلم حرام ، دمه ، وماله ، وعرضه " (٥) . محثا على التجند للقضاء على الفتنة عملا بقول الرسول " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبـــه ، وذلك أضعف الإيمان " .

ب) المجلس الإسلامى الأعلـى : وهو مؤسسة رسمية يترأسها الشيخ أحمد حمانى عضو سابق فى جمعية العلماء المسلمين أدلى بدلوه فى الأحداث ببيان وعظى (٦) ، داعيا الشعب الجزائرى إلى التوقف لكى لا يثير اشمئزاز العالم بالانقياد إلى المشاغبة ،والتخريب ، " والمحافظة على الدولة " لكى لا يعود إلى العدم " وإسلامه يدعوه إلى حماية وطنه وثورته ووحدته عملا بقول الله تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا " . وقوله " ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وأصبروا إن الله مع الصابرين " .

" فالقوة والدولة من الله " فإن دعيت إلى غير مادعاك الله فاعلم أنك مخدوع واعلم أن داعيك خادع احذره " فتمثل للأوامر لأن شأن المسلم الطاعة والالتزام " واحذر المساس برموز الدولـــة " لأنه فساد فى الدين ، وفساد فى الدنيا وخراب والله يقول إن الله لا يحب المفسدين " .

ج ـ مفتشو الشؤون الدينية المركزيـــون : وبعد ١٧ أكتوبر وهى فترة النضال من أجل الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان عملت السلطة على توظيف فئة أخرى تتجاوب وطبيعة المرحلة وهى فئة المفتشين المركزيين للشؤون الدينية الذين أصدروا البيان التالى نصا بتاريخ : ٣١ أكتوبر ١٩٨٨ ، تحت عنوان " واجب المسلمين عدم التخلف عن العمل الصالح لإصلاح شأن المواطنين ، والاستفتاء نوع من أنواع الشورى الإسلاميـة " .

ومما جاء فى هذا البيان :

أ - استنكار بكل شدة ما وقع أثناء هذه الأحداث من تخريب وحرق ونهب الممتلكات العمومية والخاصة - ويتبرأون من الذين يتخذون الإسلام مطية لكسب زعامات مشبوهة لاتتورع عن إيجاد مبررات للتخريب والنهـب والوقوف فى ذلك إلى جانب المفسدين (٧) . والله لا يحب الفساد ، كما ينوهون بعمل الذين قاموا بإطفاء نار الفتنة (٨) والحيلولة دون الشغب والعنف بأقوالهم وأفعالهم .

ب - ينددون بكل الذين كانوا وراء هذه الأحداث من العابثين بالقيم الصائدين فى الماء العكر زجوا بجماعات من الأطفال والشباب فاقدى الوعى والشعور فى أتون الفتنة والفوضى التى لاتسلم عواقبها على مر العصور واختلاف المجتمعات من أرواح تزهـق ودماء تسيل إذ الفتنة كما ورد فى القرآن أشد من القتل ، وهى كما ورد عن النبى " الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها "

ج - يحذرون من كيد الماكرين من أذناب الشيوعية بالجزائر مهما كانت الأقنعة التى يلبسونها الذين ما أتيحت لهم الفرصة يوما إلا أقدموا على إيقاع العداوة بين أبناء الشعب الواحد وإشاعة الشحناء فى صفوفه ونشر الفساد بين أهله ، هكذا فعلوا زمن الاستعمار وهكذا فعلوا منذ الاستقلال .

د - يهيبون بكل المواطنين أن يتسلحوا باليقظة والأخلاق الإسلامية التى تعصمهم من الوقوع فى حبال الماكرين والمندسين فى كل قطاعات المجتمع وتنظيماته .

هـ - يستبشرون بالإصلاحات المقترحة الإدارية (٩) والسياسية (١٠) ، ويعتبرونها بعد الموافقة عليها فاتحة خير على الأمة ومفتاح لممارسة الديمقراطية ، ويرون فى الاستفتـاء القادم (١١) نوعاً من الشورى الواردة فى القرآن والسنة يتعين على كل مسلم أن لا يتأخر عنها .

و - يدعون جماعة المسلمين إلى نبذ الخلافات وإلى رفض الوقوف على صعيد واحد مع أعداء الشعب الذين يدعون إلى الامتناع عن التصويت (١٢) بصورة أو بأخرى ولا يريدون له إلا تشتيت الصف وفساد الرأى والتنكر لأصوله العربية الاسلامية .

ز - يعلنون أن مالم يقدر على الإتيان به الحزب الواحد فى حل مشاكل المجتمع لا يمكن أن تأتى به أحزاب متعددة ما دامت تغلب على النفوس الأنانية وحب الذات وترجيح المصلحة الخاصة على المصلحة العامة . هذا عن السلطة .

<u>موقف حركة الدعـوة الإسلاميـة</u> : لقد لعبت هذه الحركة دورا فعالا فى الأحداث ، لا من ناحية تفجيرها ولكن من ناحية ركوبها ومحاولة توجيهها " الوجهة الاسلامية " حسب تعبير رموز هذه الحركة ، ولكن استراتيجيتها تعددت بتعدد التيارات المشكلة لها مما يدفع بنا للتركيز على اتجاهين رئيسيين وهما "الاتجاه الإصلاحى " بزعامة الشيخ أحمد سحنون " والاتجاه السلفى " بقيادة على بلحاج (١٤) .

١ - <u>الاتجـاه الإصلاحـى</u> : اعتمدت هذه الجماعة فى تعاملها مع انتفاضة أكتوبر على البيانات السياسية وسيلة ، متخذة من مسجد دار الأرقم مقرا ، رافضة المشاركة الفعلية فى الأحداث شرعا ، طارحة نفسها كبديل للسلطة تنهار حتما وذلك وفق الاستراتيجية التالية :

أ - <u>التكامل والتأييد</u> : فى البيان الأول الصادر بتاريخ ١٩٨٨/١٠/١٠ أعلنت هذه الجماعة تأييدها الصريح للانتفاضة : " إننا متضامنون مع الشعب فى مطالبه المشروعة ونحن جزء منه ولانتخلى عنه " ، معتبرة من سقط فى هذه الأحداث شهيداً ، الشىء الذى يعتبر تغيرا واضحا فى موقف هذا الاتجاه ، إذا قارناه بموقفه من حركة بوعلى سنة ١٩٨٥ ، ثم بدأ التحرك طبقا لمبدأ التكافل فى الإسلام وفق الخطة التالية :

١ - عيادة الجرحى فى منازلهم ومستشفياتهم .
٢ - تقديم المساعدات المادية لهم ومواساتهم معنويا .
٣ - زيارة ضحايا القمع الذين تم إطلاق صراحهم ومساعدتهم ماديا ومعنويا.
٤ - الاتصال بأسر القتلى وإشعـارهم بوجـودهم إلى جانبهم .

هذا فيما يخص تعامل هذا الاتجاه مع الجماهير الشعبية .

ب - <u>البديـل</u> : فى تعامله مع السلطة ركز على تحميلها مسؤولية الأحداث طارحا نفسه كبديل حتمى لها ، وهذا يظهر جليا من خلال البيان الأول والبيان الثالث والصادر بتاريخ ٢٣ نوفمبر بمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى.

البيان الأول جاء غاضبا منددا بالسياسة غير الرشيدة والتى فوتت على الأمة فرصتها التاريخية للانطلاقة الحضارية سياسة أملاها التعصب الايديولوجى أحيانا ، وأملاها الارتجال والجزئية والرغبة الجامحة فى السلطة أحيانا أخرى، محذرا من أن ساعة التغير قد أذنت وإرادة الشعب قد أزفت

طارحا مجموعة من المطالب المستعجلة شعورا بالمسؤولية التى يفرضها الواجب الدينى والاهتمام بمصالح الأمة فى المعاش والمعاد وهى :

١ ـ إنهاء حالة الأحكام العرفية المستمرة منذ الاستقلال بشكل مقنع .

٢ ـ إصدار العفو الشامل على كل المعتقلين من أجل آرائهم بغض النظر عن الوسيلة التى استعملوها .

٣ ـ توفير فرص العمل وتشغيل الطاقات المعطلة فى الشعب ، مع إعادة الاعتبار والقيمة للجهد والكفاءة والعلم ومحاربة السبل غير المشروعة للرقى والثراء كالمحسوبية والرشوة والغش والتوثب والنفوذ و " الإقطاع الإدارى " .

٤ ـ تطبيق قيم العدالة الإسلامية فى توزيع ثروات البلاد على مختلف فئات الشعب .

٥ ـ مكافآة العمل حسب نوعه ومقداره ومشقته وآثاره العاجلة والآجلة وفق القواعد التالية :ـ

أ ـ الرجل وبلاءه : " وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما " .

ب ـ من كل حسب طاقتـــه " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " .

ج ـ ولكل حسب عمله " إنما تجزون ماكنتم تعملون " .

٧ ـ ضمان حرية نشر الدعوة الإسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام الواعظ والمدرس . طالما كان توجيهه فى حدود آداب الإسلام ، وإذا أخل بهذه الآداب يسند أمر تقويمه إلى هيئة من أهل الحل والعقد فى الأمة لا إلى مصالح خاصة .

لكن بعـد تصاعد النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ابتداء من ١٧ أكتوبر ١٩٨٨ ، وبمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى يومى ٢٧ و ٢٨ نوفمبر من نفس السنة ، قدم هذا الاتجاه ما يمكن أن نطلق عليه البرنامج البديل الذى تناول تحليلا مفصلا للأسباب التى أدت الى انتفاضة أكتوبر ، متصورا سبل حلها على النحو التالى :

الأسبـــاب : يرى هذا الاتجاه أن الهزة التى عرفتها الجزائر ترجع إلى الأسباب التاليـة :

١ ـ إبعاد الإسلام بعد الاستقلال من أن يكون مصدر إلهام للذين تحملوا وزر صياغة معالـــم مستقبـــل الجزائر المسلمة ، وترتب عن ذلك النتائج التالية :

أ ـ التغريب فى الثقافة حيث أن ما انتشر من العناصر الثقافية الاستعمارية بعد الاستقلال لم يتأت للاستعمار يوم كان يباشر العملية بنفسه .

ب ـ تهميش الطاقة الشعبية والعناصر المخلصة وأصبح مصير الشعب يقرر دون أن يكون له رأى أو مساهمة فعلية حرة فى صنع حاضره والتخطيط لمستقبله ، وهذا ما فوت تلك الفرصة التاريخية على الشعب للانطلاقة الحضارية التى توفرت لها الشروط اللازمة من العنصر البشرى إلى الموارد المالية المعتبرة إلى العقيدة الجامعة المحفزة .

ج ـ اتباع المنهج الاستبدادى فى تسيير شؤون البلاد ، وهو ماجعل النظام يحرم الوطن من كفاءات معتبرة ، كما اضطرته هذه السياسة إلى رفض أى صوت ناقد ، بتجاهله أحيانا وبإسكاته بالقوة أحيانا أخرى .

د ـ إبعاد الإسلام ، عزل النظام عن الإرادة الشعبية التى كان ينبغى أن يستمد منها الشرعية التى يمنحها الشعب عن الاختيار ، لا المصادقة على مـــا يتقرر فى غيابه ، وعندما يفقد النظام الدعم الشعبى يلجأ إلى البطش تارة وإلى الانتفاعيين تارة أخرى .

هـ ـ سياسة الحزب الواحد ، أفضت بالبلاد إلى الطريق المسدود وهذا ما جسدته الانتفاضة (...) .

وللخروج من هذه الأزمة يطرح هذا الأتجاه نفسه كبديل لحل هذه الأزمة وفق التصور الإسلامى ، " فهذه الأزمة لا يمكن لأى كان القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء والأكفاء ودون الرجوع إلى عقيدة الأمة ودينها الذى يمثل مفتاح شخصيتنا " . وهذا يتطلب :

أولا : الحكم : إن الاسلام دين ودولة وليس مجرد شعائر تعبدية لذا يجب أن يحكم الشعب بما يحقق المقاصد العليـــا التى جاء بها الإسلام ويكون ذلك بـ :

أ ـ التطبيق الصادق لمبدأ الشورى فى اختيار الحاكم وفى إدارة شؤون البلاد .

ب ـ أن يكون الحاكم نائبا عن الأمة فى التنفيذ ويكون مسؤولا أمام الله وأمام ممثلى الأمة من أهل الحل والعقد .

جـ ـ أن يكون للشعب حق المراقبة المباشـــرة فى إطار ضوابط ، تحقيقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهذا يتطلب إعادة صياغة الدستور والميثاق الوطنى وفق مبادئ الإسلام .

ثانيا : التشريع : أن وظيفة المجلس المنتخب تتلخص فى وظيفتين أساسيتين :

١ ـ سنّ القوانين ومراقبتها وذلك بممارسة الاجتهاد

الجماعى ، وهذا يستلزم أن يكون فى المجلس هيئة تراقب القوانين حتى لاتتصادم ونصوص الشريعة أو روحها ، وهذا يتطلب من المجلس أن يتقيد بالضوابط التالية :

ـ ليس من حقه أن يلغى حكما مبنياً على نص شرعى صحيح فى ثبوته ودلالته .

ـ أن لايصدر قانونا يخالف مقاصد الشريعة أو نصوصها القطعية .

ثالثا : القضاء : يجب فصل القضاء ومنحه الاستقلالية ليتمكن رجل القضاء من ممارسة مهمته بكل حرية مع الشعور بالأمن على نفسه ، على أن تكون القوانين التى يحكم بها منسجمة مع روح الأمة ، وعقيدتها . لذا يجب أن تطهر المنظومة القضائية من كل رواسب القضاء الاستعمارى لتصبح نابعة من واقع هذا الشعب المسلم ، وهذا يقتضى أن يعنى فى تكوين رجل القضاء بالجانب الشرعى .

رابعا : الإعلام : لكى يقوم بوظيفته يجب التأكيد على الجوانب التالية :

أ ـ تحصينه من كل مادة إعلامية تثقيفية تستهدف طمس معالم شخصية الأمة ، أو تكوين الأنماط الاستهلاكية الغربية ، وهو ما جعل الاغتراب الثقافى تكثر مظاهره فى المجتمع .

ب ـ تمكينه من أداء الرسالة الإعلامية بكل حرية فى إطار الضوابط الشرعية .

جـ ـ اعتبار رسالة الإعلام مكملة لرسالة مختلف الأجهزة التى تربى وتعلم وتثقف ، لذا يجب أن تراعى إحالة الشعب فى كل مادة تثقيفية تبث عن طريق أجهزة الإعلام .

د ـ وهذا يستلزم تشكيل هيئة متخصصة لرعاية الآداب العامة فى البرامج .

خامسا : التربية : يؤكد فى صياغة المنظومة التربوية على مايأتى :

أ ـ اللغة العربية لتصبح أداة للتفكير والتعبير .

ب ـ غرس القيم الأخلاقية الإسلامية فى نفوس النشء مع التركيز والعناية بقيمة الحرية وضبطها ، والعدالة ، والشورى ، والإيثار ، والشجاعة ، والصدق ، والشعائر التعبدية .

جـ ـ رفع مستوى التحصيل العلمى ، لتحرير الأمة من التبعية العلمية والتكنولوجية للبلاد الغربية .

د ـ وضع حد لسياسة الاختلاط ، خاصة بعدما تبينت نواحيها الوخيمة على المستوى التربوى ، والأخلاقى والعلمى ، ويرى فيها جريمة ترتكبها هذه السياسة فى حق الجيل ، حيث تجعله ممزقاً فى شخصيتــه بما تعلمه نظريا وما تفرضه عليه علميا .

هـ ـ إعداد المعلمين إعدادا متكاملا علميا وأخلاقيــا وتربويا .

سادسا : الثقافة : مراجعة السياسة الثقافية لتصبح منسجمة مع ثوابت الأمة وأصالتها الإسلامية .

سابعا : الأسرة : أهم عامل فى صيانتها هو حسن الإعداد والتربية لكل من الرجل والمرأة وهذا على أساس القواعــد التالية :

أ ـ المرأة يجب أن ينص القانون على حقها فى التفرغ للمهمة الأساسية التى تفرضها عليها فطرتها ، كما يجب على المجتمع أن يعتبر عملها التربوى عملا اجتماعيا تكافأ عليه ماديا وأدبيا

ب ـ بالرغم من كون قانون الأسرة خطوة إيجابية لكن ينبغى بتر مالم يكن محروسا بالأحكام الشرعية المتعلقة بحماية النسل والعرض والأسرة .

ثامنا : الحريات السياسية : يجب أن تقوم على القواعد التالية :

أ ـ ضمان الحريات العامة لكل المواطنين مع مراعاة مقدسات الأمة .

ب ـ ضمان حرية الدعوة ونشر تعاليم الإسلام وإصلاح المجتمع بكل وسائل النشــــر ، مع توفير الحصانـة للأمـة والدعاة ، وأن يحاسبوا على كل فعل أو قول يحرمه الشرع .

جـ ـ توفير حرية النقد والرأى لكل من يتولى الإشراف على مصلحة عامة دون التعرض لحياته الخاصة فى حدود الآداب الشرعية .

د ـ حرية الاجتماع والتنظيم بما يتيح الفرصة لكل أبناء

الأمة لأن يشعروا بواجب حماية الحرية التى يتمتعون بها .

تاسعا : الاقتصاد : يجب أن ينظم وفق الضوابط الشرعية التالية :

أ - فتح السبل الشرعية للكسب الحلال فى التجارة والصناعة والزراعة .

ب - تشجيع الاستثمار الاقتصادى فى القطاعات التى تسد احتياجات الأمة وتوفر مناصب الشغل .

ج - إعادة ثقة المواطن فى الدولة ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .

د - إعادة النظر فى توزيع الأراضى الزراعية ومنحها لمن يخدمها كما يجب إعادة الأراضى المأخوذة من أهلها الشرعيين فى إطار الثورة الزراعية .

عاشرا : السياسة الخارجية : يجب أن تقوم على الثوابت التالية :

أ - أن تخضع لمبادئ الإسلام وأخلاقه وتراعى دوائر الانتماء فيكون تعاملنا مع العالم على أساس العدل مع الناس .

ب - أن تتبنى قضايا العالم الإسلامى العادلة ، وتنشر الثقافة الإسلامية خارج الوطن .

هذا هو البرنامج البديل الذى تقدم به الاتجاه الإصلاحى فى حركة الدعوة الإسلامية منذ بداية تأسيسه سنة ١٩٦٣ ليخرج لأول مرة من إطار المعارضة المتقطعة لنهج السلطة طارحا نفسه كبديل لها .

ولكن الرياح تهب بما لا تشتهيه السفن ، إذ خرج المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى بقرارات تؤكد تمسكه بالسلطة فى ظل نظام الحزب الواحد .لتتطور الأحداث ، ابتداء من ٥ فبراير تاريخ الإعلان عن مشروع الدستور بديلا لدستور سنة ١٩٧٦والذى تمت المصادقة عليه بتاريخ ٢٣ فبراير معلنا عهدا جديدا ، يقوم على أساس الدستور " القانون " بدل الدستور " المشروع " وعلى نظام التعددية بدل نظام الحزب الواحد ، فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ، سنتعرض له لاحقا .

موقف الاتجاه السلفى من انتفاضة اكتوبر : يطلق على نفسه هذا الاسم طبقا لتعريف راشد الغنوشى (١٤) ، من أبرز رموزه الإمام على بلحاج . حاول هذا الاتجاه ركوب الأحداث ابتداء من ٧ اكتوبر ١٩٨٨ وتوجيهها الوجهة الإسلامية ، باعتبارها ثورة إسلامية قام بها " عصاة " من عامة المسلمين داعيا إلى المشاركة الفعلية فى الأحداث ابتداء من ٩ أكتوبر ، مما جعله يدخل فى جدل فقهى مع رموز الاتجاه الإصلاحى بزعامة الشيخ سحنون ، معيدا بذلك إلى الأذهان اختلاف رموز الدعوة حول حركة بوعلى سنة ١٩٨٥ ، فيرى هذ الاتجاه من بين من رأوا أنها ثورة على المظالم وغياب العدل والإنصاف بين الناس وتحطيما لرموز الطاغوت ، ودعوة لتطبيق شرع الله يحرمها الشئ الذى جعله يدخل طرفا ابتداءا من ٩ أكتوبر بحجة عدم وجود نص من كتاب الله يحرم ذلك (فكل قضية مالم يكن يحرمها نص فهى تدخل فى المصالح المرسلة يقوم بها المسلمون ويعمل بها (١٥) مدللا على وجوب المشاركة بقوله تعالى " إن طائفتين من المؤمنين اقتتلا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله " .

وفى هذه الحالة اقتتل الشعب مع الحكومة فبغت هذه الأخيرة فلابد من قتالها ، وعملا برأى الغزالى الذى يذهب إلى وجوب القتال على المسلم فى ثلاث حالات وهى : الفتنة ، تأمين الدعوة ، والحفاظ على الدم والمال ، ووفق رأى عبد الله العزام الذى جاء فى كتابه " الرسالة الخالدة " والذى يؤكد وجوب القتال لنصرة المظلوم ، فردا وجماعة ولم يتوقف هذا الاتجاه فى تبرير موقفه بل ذهب إلى توظيف مواقف السلف الصالح من أمثال أبو بكر الصديق ، والإمام بن تيمية فى موقفه من غزو التتار لدمشق ، ومواقف رجال الإصلاح فى الجزائر ، مثل مشاركة عبد الحميد بن باديس فى المظاهرة التى نظمت سنة١٩٣٤ودعوته للقيام بحركه احتجاج على المضايقات التي تعرض لها التعليم الحر من طرف الإدارة الفرنسية سنه ١٩٣٨ .

أما هدفه من هذه المشاركة على شكل مسيرة هو المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية وليس" إزالة نظام الحكم "،ومما يتميز به موقف الاتجاه هو غياب البرنامج البديل ، بالرغم من محاولة تبنيه للبرنامج الذى طرحته جماعة الإصلاح .

موقف حركه الدعوة الإسلامية من دستور ١٩٨٩

تمت المصادقة على الدستور (القانون) لسنة ١٩٨٩ بنسبة ٤٣ و ٧٣٪ من مجموع الناخبين " بنعم " ليصبح بديلاً للدستور المشروع " الذى تمت المصادقة عليه سنه ١٩٧٦ فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ظهر من خلال البيان

الذى أصدرته لأول مرة باسم " التيار الإسلامى "والذى أمضاه كل من أحمد سحنون ومحفوظ نحناح ومكى عبادة ، وكان دعوة صريحة للتصويت " بنعم " شريطة إضافة النقاط التالية :

١ـ الإسلام هو المصدر الأساسى والوحيد للتشريع .
٢ـ ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية.
٣ـ استلهام قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها .

ولكن هذه الوحدة التى ظهرت من خلال إمضاء ثلاثة عناصر من رموز حركة الدعوة الإسلامية سرعان ما انهارت بإعلان الشيخ سحنون فى بيان له بتاريخ ١٩ فبراير ١٩٨٩ عدم مسؤوليته على ما جاء فى البيان " عنوانا ومضمونا " ليعبر عن موقف اتجاهه فى بيان بتاريخ سابق عن الأول ، ١٥ فبراير ١٩٨٩ على النحو التالى :

١ـ ليس بين مواد هذا الدستور والانسجام والتكامل ، بحيث لايبرم عهداً ثم ينقضه .

٢ـ لايزال الإسلام لم يحتل المقام اللائق فى الدستور ، إذ لم ينص على أن الإسلام مصدر التشريعات .

٣ـ الحريات الأساسية التى يمنحها الدستور غير مقيدة بالمبادئ الإسلامية .

٤ـ المجلس الإسلامى الأعلى غير واضح الاختصاص والوظيفة ، إذ ينبغى أن يراقب جميع " مناشط " سياسة الدولة ، باعتبار الإسلام منهاج حياة كامل .

٥ـ آثار الترجمة والتغريب ، والتلفيق بادية فى محتوى الدستور ومواده ، إذ هذا الدستور لاشك تطور إيجابى ولكنه يبقى قاصرا مادام لم يرتفع إلى مستوى آمال الجماهير التواقة إلى حياة فى ظل الإسلام شرعا ومنهاجا .

أما محفوظ نحناح فقد أصدر بيانا (١٦) بتاريخ ٢٢ فبراير ١٩٨٩ هذا نصه :

" الجزائر بلد الإسلام والجهاد، أكدت ذلك ثوراتنا المتعددة ، وبعد الاستقلال وقع إهمال لأهم مقومات هذه الأمة وهذه الأيام عرض على الشعب الجزائرى مشروع التعديل الدستورى الذى يضم فى بنوده إيجابيات لاتخفى على ذوى الألباب ومع هذا فإن التيار الإسلامى يقترح مايلى :

١ـ القرآن هو المصدر الوحيد للدستور .
٢ـ الحريات الأساسية لاتنضبط إلا بمقومات هذه الأمة .
٣ـ إن الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينها من التربية الإسلامية ومقاصدها .
٤ـ يجب تحديد مهام المجلس الإسلامى الأعلى لدى الرئاسة .

هذا وإن التيار الإسلامى لم يقل شيئا حول الاستفتاء لأنه يعتقد أن هذا موقف الشعب الذى بلغ من الوعى والإدراك مايخول له حرية تقرير مصيره بنفسه . والفرق واضح بين موقف الشيخ سحنون ، ومحفوظ نحناح ، وخاصة فيما يتعلق بالنقطة الأولى والرابعة لكل منهما ...

ليعلنوا فيما بعد أنهم كونوا بتاريخ ١٨ فبراير من مسجد السنة بباب الواد بعد تجمع لمجموعة من الأئمة تمثل مختلف مناطق البلاد عن تشكيل جبهة إسلامية للخلاص الوطنى (١٧)

حقيقة تطور الحركة الإسلامية : السؤال المطروح هو كيف تطورت هذه الحركة ، والتى تظهر كأنها موحدة حينا ، ومنقسمة بعدد رموزها أحيانا أخرى ؟ وكيف انطلقت من المعارضة لمشروع سلطة قائمة إلى بديل لسلطة متحولة ؟ حقيقة الإجابة عن شطرى هذا السؤال يمكن أن تكون كامنة فى طبيعة الحركة الوطنية قبل ١٩٥٤ بصفة عامة ، وفى طبيعة تركيبة جمعية العلماء المسلمين قبل حلها سنة ١٩٥٦ بصفة أخص ، ولضيق المقام سنركز على تطورها ابتداء من سنة ١٩٦٢ .

بدأ نشاط هذه الجماعات فى الشهور الأولى من الاستقلال ، بشكل فردى ، اعتمادا على الزعامات القديمة لجمعية العلماء أمثال الشيخ البشير الابراهيمى ، ففى ١٦ أغسطس١٩٦٢ وجهت " لجنة الثقافة الإسلامية " نداء إلى المكتب السياسى طالبة الاهتمام باللغة العربية والإسلام وفى ٢١ من نفس الشهر وجه " علماء الإسلام واللغة العربية " نداء إلى الشعب الجزائرى ردا على مطالب فدرالية جبهة التحرير بفرنسا دولة " لائكية ". لكن هذا النشاط الفردى سرعان ما أخذ شكلاً منظماً بتأسيس جمعية القيم تحت رئاسة الشيخ الهاشمى التيجانى ومعاضدة الشيخ عبد اللطيف سلطانى وأحمد سحنون والشيخ مصباح ... الخ .

هذه الجمعية التى تمكنت بعد فترة قصيرة من فرض نفسها على الساحة السياسية ، من خلال النشاطات التى أصبحت تمارسها فى مساجد العاصمة ، متخذة من " نادى

الترقي " مهد تأسيس جمعية العلماء مقرا لها ، إلى جانب إصدار مجلة شهرية تحت عنوان " التهذيب الإسلامي " ، وابتداء من سنة ١٩٦٤ بدأت تدخل في صراع منظم مع السلطة الناشئة التي كان يتزعمها أحمد بن بيلا ، هذا الصراع الذي نتج عن محاولة هذا الأخير تهميش الاتجاه الإسلامي دون الابتعاد عن ثلاثية ابن باديس الشهيرة - الإسلام ديني - والعربية لغتي - والجزائر وطني ، موظفة - أي السلطة - المؤسسة الدينية لتبرير مشروعها الاجتماعي والذي يقوم على أسس مغايرة لتلك التي كانت قائمة قبل سنة ١٩٦٢ ، هذا المشروع تبلور في ميثاق طرابلس وبدأ يأخذ شكله النهائي في ميثاق الجزائر الذي صادق عليه المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني ١٩٦٤ ، مما دعى الشيخ البشير الإبراهيمي إلى التنديد بهذا المشروع في ١٦ أبريل من نفس السنة (١٨) ، ناقدا اعتماد السلطة في رسم سياستها وتوجيهاتها على " المذاهب المستوردة " لا على أساس العروبة والإسلام ، الشئ الذي أصبح ينذر بقيام حرب أهلية حسب قوله. هذا بالرغم من محاولتها التوفيق بين الإسلام والاشتراكية اعتمادا على استراتيجية " النفي - التأكيد " وخاصة عندما يتعلق الأمر بإشكالية الصراع الطبقي ، مبرزة خاصية العدالة في الإسلام ، وهذا للحصول على كفالة رجال الدين ، وتبريراتهم للسياسة المتبعة في محاولة التوفيق بين الرغبة الكامنة للمجتمع في اعتماد الإسلام كموجة لعملية التنمية ، وبين " اللائكية " التي ينادي بها تطبيقا للإطار التكنوقراطي المشرف على عملية التنمية .

هذا التحالف الغريب بين الإسلام والمشروع الاجتماعي للسلطة الذي يقوم على " الاشتراكية " نهجا - كان هدف جمعيـة القيم منذ تأسيسها - بالمحاضرات والتجمعات الدينية ، وخاصة المقالات التي كانت تنشر في مجلة " التهذيب الإسلامي ، التي كانت اللسان المعبر لتصورها للبديل الإسلامي في الجزائر ، مركزة لإبراز معالم هذا البديل على المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على وجه المجتمع الجزائري من وجهة نظر العقيدة الإسلامية كما جاء في العنوان الفرعي للمجلة (١٩) . عرفت جمعية القيم أول صدام لها مع السلطة سنة ١٩٦٤ أدى إلى عزل رئيسها الشيخ الهاشمي التيجاني من منصبه الرسمي كأمين عام لجامعة الجزائر ، وبعد فترة من المناوشات منعت من مزاولة نشاطها في عهد الرئيس بومدين في ٢٢ سبتمبر ١٩٦٤ ، بعد اتخاذها موقفاً من قضية محاكمات الإخوان المسلمين بمصر ، لتدخـل بذلك حركة الدعوة الإسلامية مرحلة السرية .

حركة الدعوة والجامعة : بعد ثلاث سنوات من الممارسة السرية اعتمادا على العمل المسجدي ، ظهرت الحركة بقوة خلال الموسم الجامعي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ عندما بادرت مجموعة من الطلبة بتشجيع من مالك بن نبي بتأسيس مسجد الطلبة بجامعة الجزائر ، الشئ الذي اعتبر بداية تحول في طبيعة هذه الحركة بتمركزها داخل الجامعة واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطلابي بصفة عامة و " المفرنس " بصفة أخص ، فتحول الصراع حينا إلى مساجلة ، وبصفة مركزة بينها وبين اليسار ويؤجل الصراع مع السلطة إلى سنوات لاحقة .

وأصبحت كليات العلوم الدقيقة وكلية الطب بصفة خاصة ، تشكل مخزونا لتجنيد العنصر المثقف ذو التكوين العلمي ، العارف لقيم الغرب إلى جانب القيم الإسلامية ، هذا العنصر لم يكن طرفا فقط ولكن قائداً موجهاً للحركة . أما كليات العلوم الإنسانية فكانت ميدان اليسار بلامنازع ، وهذه المفارقة في الواقع الجزائري لها أكثر من دلالة سوسيولوجية .

التفت الجماعة في هذه المرحلة حول مالك بن نبي بعد استقالته من منصبه بوزارة التعليم العالي ليتفرغ لشئون الدعـوة ، مما أفرز واقعاً جديداً نتج عن التطور الجديد للعمل ، اعتمادا " على فكرة ووعي جديد لا يقدر عليه إلا الشباب المثقف " حسب تعبير أدبيات الحركة ، وعلى نقد التجربة السابقة الممتدة مابين ١٩٦٤ - ١٩٦٩ والتي عجزت عن مواجهة اليسار " في شكله المطلق " .

وبهذا أضحى خطاب مالك بن نبي الخطاب الوحيد المؤثر في الأوساط الجامعية ، مركزا على إبراز الذاتية الإسلامية والشعور بها في مواجهة الذاتية الغربية التي سيطرت على الوسط الجامعي ، هذا من خلال ملتقى الفكر الإسلامي الذي عقد أول مرة بثانوية عمارة رشيد بابن عكنون في ١٠ يناير ١٩٦٩ ، وبعد سلسلة من هذه الملتقيات شعرت السلطة أنها معنية بالأمر بعدما تبينت خطورة هذه الملتقيات ، ووضعت يدها عليها بحجة التطوير والتحسين ، إلى جانب هذا ركز هذا الاتجاه " القديم الجديد " على إقامة المعارض الإسلامية وبيع الكتب والمجلات الإسلامية ، والورشات العلمية التي أصبح ينظمها الطلبة كل سنة بمناسبة العطلة الصيفية ، إلى جانب إنشاء مجلة مسجد الطلبة مما أدى إلى تبلور فكر جديد يمكن أن نطلق عليه " بتيار الجزأرة الإسلامي " وهنا وجدت السلطة كذلك نفسها معنية فأصـدرت مجلـة " الأصالة " سنة ١٩٧١ بهدف الدفاع عن ثلاثية السلطة : الثورة الصناعية ، الثورة الثقافية ، الثورة الزراعية ، التي كانت عرضة لهجوم مكثف من طرف هذا التيار ، لكن الهدف

لهذه المجلة كان مزدوجا .

أولا : محاولة ترضية حركة الدعوة الإسلامية التى تنامت بسرعة .

ثانيا : كوسيلة لتبرير الثلاثية المذكورة من وجهة النظر الإسلامية من خلال إبراز تصورها ـ أى السلطة ـ لإشكالية " الأصالة " مختصرة فى إعطاء لغة القرآن مكانتها ، وإحياء قيم العدالة والمساواة فى الإسلام .

ولكن هذه السياسة لم تزد حركة الدعوة الإسلامية إلا قوة ، متخذة من صدور قانون الثورة الزراعية (٢) ميدانا لصراع يتراوح بين التأييد المشروط ، والمعارضة المطلقة ، الشئ الذى أدى إلى تبلور اتجاهين متعارضين :

الأول : الاتجاه المتشدد بزعامة أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطانى ، ويذهب إلى القول " إن الصلاة على أرض مؤممة محرمة شرعا " .

الثانى : يرى فى الثورة الزراعية تطبيقا لمبدأ العدالة فى الإسلام معيبا عليها محتواها الشيوعى فجاءت معارضته مذهبية (DOGMATIQUE) وليست مبدئية ، ولكن هذا التيار ظل محصورا فى الأوساط الجامعية ، ومن أبرز رموزه رشيد بن عيسى حاليا وبن بريكة ، تاركا الساحة إلى الأول وخاصة أثناء مناقشة قانون الأسرة سنة ١٩٧٥ ليبرز أكثر أثناء مناقشة ميثاق سنة ١٩٧٦ ، والذى أصدر فيه الفتوى التالية :

١ـ إن هذا الميثاق قد أكثر من ذكر الاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها ممايفهم منه إنما جاء بالاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها ليحل بها محل الإسلام وعقيدته وأخلاقه ، فالمسلم ليس له عقيدة وأخلاق غير ما جاء به الإسلام .

٢ـ إننا مسلمون ولنا فى ديننا الإسلام ونظامه ما يكفينا ويغنينا عن غيره ، وهو كامل فى تشريعه شامل لمتطلبات الحياة الكريمة والشريفة ، لهذا لايجوز ـ فى أى حال من الأحوال ـ أن نبدله بغيره من التشريعات ، سواء كان ذلك فى باب الاقتصاد أوغيره ، ومهما كان هذا الغير ، ذلك لأن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكـــم الإسلام دينا .) وقال : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) . فلايجوز للمسلم ـ إن كان صادقا فى إسلامه ـ أن يبدل شريعة الله التى اختارها لعباده ـ المؤمنين به ـ والحال بها أن فيها مايكفى للمسلمين ويسد حاجاتهم بتشريعها المحكم وقوانينها العادلة التى أعطت لكل ذى حق حقه من غير ظلم ولا إجحـــاف بأى أحد ، ولايليق بنا كمسلمين أن نتهم ديننا أو نرميه بالنقصان أو بأنه غيرصالح لزمننا هذا ، أو بأن نظام الإسلام عاجز عن حل مشاكل هذا العصر .

٣ـ إن الاشتراكية معروفة لمن درسها فى كتبها وعرف مبادئها التى وضعها ووضعوها الأولون والآخرون إذ هى المرحلة الأولى للشيوعية ، كما صرح بهذا رئيس الحكومة السوفييتية فى وقت توليه للرئاسة ، زعيمها " خروشوف " صرح بهذا للوفد البرلمانى المصرى الذى زار موسكو سنة ١٩٦٠ برئاسة أنور السـادات' الرئيس الحالى للحكومة المصرية ، فإذا رضينا بالاشتراكية الآن فإننا سننتقل للشيوعية فيـــما بعد مافى هذا شك لهذا نقول بكل صراحة وبدون التواء ، إن الإسلام بعقيدته وأخلاقه وتشريعه ومبادئه وأهدافه لايلتئم مع الاشتراكية فى عقيدتها وأخلاقها وتشريعها ومبادئها وأهدافها ، فبينهما المنافات التامة فى كل الأهداف ، ومن ادعى الإسلام والاشتراكية هما فى التشريع سواء قابلناه بإبقاء الإسلام والاستغناء به عن الاشتراكية طالما أنهما سيان ، ومن قال أنتخذ الاشتراكية كمنهج قلنا له : وماذا أبقيت للإسلام ؟ وهل الإسلام غير منهج للحياة ومن جعل الله له منهجاً فلا يسوغ له أن تتخذ من عنده أو من غيره منهجاً قال الله تعالى : (وإن هذا صراطى مستقيم فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) . ومن العار أن يرمى الإسلام بالتأخير ، ونقصان تنظيمه فى الشئون الاقتصادية أو غيرها ومن نظامه اقتبست بعض الدول الأوروبية ما رأته صالحاً لمجتمعها ، والإسلام يخالف الاشتراكية فى شتى المجالات منها :

أ ـ أن الإسلام أوصـى بالإرث بين الأقارب وذوى الأرحام ، والاشتراكية تبطله بتشريعها المخالفو لنص القرآن وفى هذه المخالفة تعطيل وإبطال لآية الفرائض وهى قولـــه تعالـــــى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين إلى آخر الآية (١ ـ من سورة النساء) .

ب ـ إن الإسلام أحكم رباط الأسرة برباطه الروحى والأخلاقى فى دائرة العقل الصافى ، أما الاشتراكية فقد حلت ذلك الربط المتين وجعلت الأسرة مفككة الأواصر فلا رباط بين أفرادها ولا رحمة فى وسط العائلة ، فتمردت الزوجة على زوجها ، والزوج على زوجته وعصت البنت أباها وأمها ، وشق الولد عصا الطاعة إلى آخر ما هو معروف ، وبهذا تشتت الأسر وخربت البيوت والمنازل ، وامتلأت أماكن اللهو وما لا يليق بالمجتمعات بالمنحرفين والمنحرفات وتقلص فى ظل ذلك الاحترام المتبادل الذى كان يسود أفراد الأسرة المسلمة .

ج ـ إن الإسلام يقر ويعترف بالملكية الخاصة والاشتراكية تنتزعها من أصحابها ـ بالقوة ـ أو تحددها بمقدار معين كما تشاء ، وفى هذا تعطيل للمواهب العقلية وتجميد للفكر الإنساني ، وقتل للشعور بالكرامة الإنسانية، كما فى هذا أخذ المال من مالكه الشرعى بدون رضاه ، وهذا غصب لا يجوز فعله فى الإسلام .

د ـ إن الإسـلام أوجب على المسلمين إخراج زكاة أموالهم ، فتؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم كما أوصى الرسول (ص) صاحبه معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن والياً وقاضياً ، وعلى هذه الخطة سار خلفاء المسلمين ، فإنهم كانوا حريصين على ما يغنى المسلمين لا على ما يفقرهم كما قال الرسول (ص) لسعد ابن أبي وقاص " إنك أن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم يتكففون على الناس " حتى أنهم فى بعض الأوقات لا يجدون فقيـراً يدفعون له الزكاة كما ذكر هذا يحيى بن سعد قال : بعثنى عمر بن عبد العزيز على صدقات أفريقية فاقتضيتها وطلبت الفقراء نعطيها لهم فلم نجد بها فقيراً ولم نجد من يأخذ هذا منى فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس فاشتريت بها رقاً فاعتقتهم وولائهم للمسلمين " أما الاشتراكية فإنها تنتزع الأرض والنخيل وغيرهما من أصحابها ، فإذا لم يبق للفلاح أرضه أو نخيله أو غيرهما فلا زكاة عليه . والزكاة من الأسباب التى تنشر الرحمة والتعاطف والأخوة بين أبناء الشعب الواحد . وبإبطال لقاعدة عظيمة من قواعد الإسلام ، وفى الزكاة توزيع للثروة بين الفقراء والأغنياء لا تكديسها فى صناديق معينة وحرمان أهلها منها ، وهى حق للفقراء على الأغنياء من الله .

هـ ـ إن الاشتراكية تزهد الناس فى الدين بإبعادها لعناصره الصالحة فى المجتمع لتحل محلهم عناصر ساذجة فى تفكيرها خاملة فى حياتها ترضى بما يقدم لها ، لا تعرف من الإسلام إلا اسمه ، وبهذا تتمكن من هد نشاط دعاته ، وتعطيل قواعده الواحدة بعد الأخرى ، فلا صلاة ولا زكاة ولا صيام ولا حج وخاصة فى أوساط الشباب الذين أفسدت عقيدتهم وأخلاقهم بمبادئها المنافية للفطرة .

و ـ إن الإسلام أعطى للفرد حرية الرأى والتفكير والقول والتعبير ، يقول الكلمة التى يراها نافعة ومفيدة يقولها وهو فى مأمن ، ولو كان أمام أعظم شخصية فى الدولة كالخليفة أو الأمير مثلاً من غير أن يخشى أذى أو ضرراً يصيبه فى بدنه أو مالـه ، أما الاشتراكية فإنها تحجز على الإنسان ذاته ، وتحـول بينه وبين هذا الحق الطبيعى الطبيعى للإنسان ، فلا يفكر ولا يعبر إلا فيما تراه هى ، كما جاء فى المشـروع المذكور قوله : (حرية التفكير والرأى والتعبير بشـرط أن لا تستخـدم للنيـل من مكاسـب الاشتراكيـة ... إلخ) .

أى المكاسب هذه التى يعنيها المشروع ؟ إن المكاسب هى مكاسب الشعب كله ، لا لطائفة معينة ، حصل عليها بواسطة ثورته المسلحة التحريرية لا بغيرها .

تمركز حركة الدعوة فى الأوساط الشعبية :

لكن هذه الفتوى ، جاءت فى فترة عنفوان التجربة البومدينية ، وترسخ شخصيته الكاريزماتية ، الشيء الذى دفع حركة الدعوة للتركيز على العمل المسجدى أكثر ، وخاصة مساجد العاصمة غير الرسمية ، وبعد وفاة بومدين فى ديسمبر ١٩٧٨ ، بدأت تنتشر ظاهـرة " الدروس الخاصة " وهى عبارة عن دروس وعظية ذات طابع سياسى تتم فى حلقات هدفها التوعية السياسية من منظور إسلامى تحضيراً للمواطن وتهيئه له على كيفية العيش فى مجتمع يقوم على أساس تطبيق مبادىء الشريعة الإسلامية ، مركزة فى ذلك على تحليل الوضع الاجتماعى فى مستوياته الثلاثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ، مبرزة معالم الحل الإسلامى للمشاكل التى يعانى منها المجتمع .

إلى جانب هذه الدروس أدت انتصارات الثورة الإيرانية إلى إفراز شعور بضرورة توحيد حركة الدعوة الإسلامية ، فكان ملتقى " العاشور " سنة ١٩٧٩ والذى ضم الاتجاهات التالية (٢٢) :

١ ـ الاتجاه السلفى وهو ما أسميناه الاتجاه الإصلاحى .
٢ ـ الاتجاه الإخوانى .
٣ ـ جماعة التبليغ .
٤ ـ جماعة الطليعة .
٥ ـ الاتجاه الصوفى .

وانطلاقاً من هذا الملتقى خرجت الدعوة من أسوار الجامعة لتلتقى فى الأوساط الشعبية والتى كانت فيهـــا (غائبـة ـ حاضرة) دائماً ، وازدادت قاعدتها اتساعاً ابتداء من سنة ١٩٨٠. نتيجة سياسة " الانفتاح والمراجعة " التى تبنتهـا السلطة الجديدة بقيادة السيد الشاذلى بن جديد ، هذه السياسة التى كانت تحتاج إلى تصفية الاتجاهات التى كانت تساند سابقتها أعطت الفرصة لحركة الدعوة أن تنمو على حساب اليسار ، ولكنها كانت تتوق إلى أكثر من الصراع مع هذا الأخير . هذا ما تجسد فى حوادث السنين المتوالية ، ففى ١٩ مارس ١٩٨٦ قامت بعض الجماعات المنتمية لحركة الدعوة الإسلامية ، بتحطيم محلات بيع الخمور فى مدينة الواد بالجنوب الجزائرى ، تبعتها موجة عنف فى

٢٨ مارس احتجاجاً على اعتقال أحد زعماء الحركة فى مدينة الأغواط (٢٣) مما أدى إلى مقتل أحد أعضائها . أعقبه اعتصام بأحد مساجد المدينة وإصدار بيان إلى الشعب الجزائرى يدعو إلى إعلان الجهاد ضد " النظام الملحد " .

ولكن سرعان ما انتقلت الأحداث إلى الجزائر العاصمة رمز السلطة السياسى ، حيث شهدت الأحياء الجامعية بمنطقـــة ابن عكنون ١٩٨٢ مصادمات بين اليسار وحركة الدعوة ولم تجد السلطة بدا من التدخل لإنهاء الحوادث ، أعقبته موجة الاعتقالات البوليسية ، وإغلاق المعاهد وبعض مساجد الأحياء الجامعية الشىء الذى أعتبرته حركة الدعوة الإسلامية سابقة خطيرة ترتكب ضد الإسلام فى الجزائر ، فكانت المواجهة بعد دعوتها إلى صلاة جماهيرية فى بهو الجامعة المركزيـــة فـــى ٤ نوفمبر من نفس السنة ، قدمت خلالها عريضة للسلطة لتكون قاعدة " التعاون " بينهما ، تتكون من أربع عشرة نقطة متضمنة تحليلاً للأحداث على أنها مناورة مدبرة من طرف الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والعنصرية والبعثية (٢٤) الغرض منها توريط الدولة عن طريق استخدام أجهزتها (...) لضرب الإسلام ، ونظراً لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطيبة فى الأمة أصبح ضرورة شريطة العودة الصادقة إلى الإسلام وهذا يتطلب النظر فى السلبيات التالية :

١ ـ وجود عناصر فى مختلف أجهزة الدولة معادية لديننا متورطة فى خدمة عدونا .

٢ ـ تعيين النساء والمشبوهين فى سلك القضاء والشرطة .

٣ ـ تعطيل حكم الله الذى كانت نتيجة حتمية للغزو الاستعمارى فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شـــرع الله .

٤ ـ حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه فى الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه .

٥ ـ عدم توجيه التنمية الاقتصادية وجهة إسلامية رشيدة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق الحلال من زراعة وصناعة وتجارة وتسوية الناس فى فرص الاستفادة من خيرات البلاد بدون تمييز .

٦ ـ تفكيك الأسرة والعمل على إحلالها وإرهاقها بالمعيشة الصعبة كانت سياسة مارستها فرنسا وبقيت تمارس حتى اليوم ، بالإضافة إلى محاولة وضعها على غير الشريعة الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة .

٧ ـ الاختلاط المفروض فى المؤسسات التربوية والإدارية والعمالية انعكست نتائجه السيئة على المردود التربوى والثقافى والاقتصادى والاجتماعى وصار مؤشراً على سرعة الانحلال الخلقى والحضارى .

٨ ـ الرشوة والفساد الممارسين فى المؤسسات التربوية من الجامعة والإدارة وغيرها ، مرض بيروقراطى لا أخلاقى خطير لا يسلم مجتمع إلا إذا تخلص منه .

٩ ـ تسوية مفهوم الثقافة وحصره فى المهرجانات الماجنـة اللا أخلاقية مما عرقل النظام التربوى وحال دون توصله إلى إبراز المواهب والنبوغ والكفاءات العليا التى تفتقر إليها البلاد للتخلص من التبعية الثقافية المفروضة .

١٠ ـ إبعاد التربية الإسلامية وتفريغ الثقافة من المضمون الإسلامى زاد فى تعميق الهوة واستقراريتها .

١١ ـ الحملة الإعلامية المسعورة للإعلام الأجنبى والوطنى لإبعاد الدولة عن الدعوة والصحوة التى تهدد مصالح الدوائر الاستعمارية فى بلادنا .

١٢ ـ إطلاق سراح الذين اعتقلوا دفاعاً عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم .

١٣ ـ فتح المساجد التى أغلقت فى الأحياء الجامعية والثانويات والتكميليات والمؤسسات العمالية .

١٤ ـ عقاب كل من يتعدى على كرامة الأمة وعقيدتها أو شرعيتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الإسلامية . "

ولكن هذه الدعوة للتعاون ذهبت إلى عكس ما كانت تهدف إليه :

فتحولت رغبة التعاون إلى مواجهة مع النظام وانقسام داخل الدعوة الإسلامية . فالمعاوضون (٢٥) يرون أن مطالبة السلطة بالرجوع إلى الإسلام والحكم بشريعة القرآن لم يحن وقتها وهذا للأسباب التالية :

أ ـ أسلوب المواجهة المباشر مع السلطة غير مجد ومضر بحركة الدعوة الإسلامية لأنه لم يشتد عودها بعد .

ب ـ الحركة ليس لها من الإمكانيات المادية ما يمكنها من مواجهة العدو الملحد (٢٦) .

ج ـ التسرع قد يؤدى إلى ضياع الحركة الإسلامية وانطلاقاً من هذا يجب :

١ ـ العمل على تكوين الشباب ، وشرح وتعميق مبادىء الحل الإسلامى لدى الجماهير .

٢ ـ التركيز على تجنيد الشباب وتكوينه وتربيته على الطاعة لينفذ ما يؤمر به باسم الله .

أما فيما يخص موقف السلطة فقد كان هجومى على ما أسماهم شريف مساعدية عملاء الامبريالية (والذين يستعملون الدين تمطية لزرع البلبلة والشك حول مكاسب

الجماهير ، والمس بكرامة الأفراد ، هم بالضرورة عملاء للامبريالية التى تحاول إلهائنا بواسطة صراعات هامشية مستغلين التناقضات التى يعرفها المجتمع الجزائرى .

بعد هذا قدم (٢٩) من الذين تورطوا فى أحداث بن عكنون إلى المحاكمة أعقبتها عملية اعتقالات شملت رموز حركة الدعوة الإسلامية من بينهم أحمد سحنون (٢٧) وعبد اللطيف سلطانى (٢٨) وعباس مدنى (٢٩) وخمسة أساتذة من باب الزوار ، وخمسة من الطب وعشرة أساتذة من جامعة الجزائر ، الشيء الذى زاد فى حدة الصراع بين أنصار حركة الدعوة الإسلامية والنظام ، وانتقاله من حروب البيانات إلى العنف المسلح ، ففى ١١ ديسمبر ١٩٨٢ فتح أحد أعضاء حركة الدعوة النار على نقطة مراقبة ، مما أدى إلى تكثيف الحملة البوليسية ضدها وكشف النقاب عن حركة مسلحة يتزعمها أحد المجاهدين القدماء ، الأمر الذى حفز السلطة على تغيير موقفها بشكل حاد ، وظهر هذا فى المواجهة المفتوحة والعلانية ابتداء من ٢٩ أبريل ١٩٨٥ تاريخ الإعلان عن حركة بوعلى التى كانت استجابة شرطية لموقع هذا الأخير دفعه إلى تكوين منظمة مسلحة تحت قيادته العسكرية وزعامة الإمام عبد القادر شبوطى . هدف هذه الحركة إقامة حاكمية الله على الأرض وفق برنامج سياسى يتكون من ثلاثة عناصر (٣٠) ١ ـ تحريم الزنـــا ب ـ غلق محلات الخمور ومنعها ج ـ منع الاختلاط . لكن السلطات الأمنية استطاعت القضاء على هذه الحركة بعد سبعة عشر شهراً من المواجهة المسلحة ، فى ٥ يناير سنة ١٩٨٧ وانقسام حركة الدعوة فى موقفها من الحركة إلى اتجاهين :

الأول : الاتجاه الإسلامى : ذهب إلى القول بعدم شرعية الخروج على الحاكم ونفى صفة الشهادة لمن يموت فى مثل هذه المعارك .

الثانى : الاتجاه السلفى : ساند الحركة شرعاً بحكم أنها " حركة انتفاضة ثورية إسلاميـة ، ولكنه انتقدها نهجاً وتنظيماً لتأجل المواجهة بين السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مدة ٢١ شهراً ، لتظهر هذه الأخيرة بكل اتجاهاتها على مسرح الأحداث فى ٥ أكتوبر ، هذه الاتجاهات التى يمكن إرجاع حقيقتها إلى سببين رئيسيين وهما :

أ ـ طبيعة تركيبة جمعية العلماء قبل سنة ١٩٥٦ .

ب ـ اختلاف الأسس المرجعية والتى لم تساهم فيها حركة الدعوة الإسلامية إلا بالقسط القليل والتى تتنوع بتنوع طبيعة التكوين والانتماء الاجتماعى لمناضلى حركة الدعوة الشيء الذى انعكس سلباً على وحدتها وتفرعها إلى عدة اتجاهات مختلفة أهمها :

١ ـ **الاتجاه الإصلاحى** بحكم كون جل رموزه من القيادات البارزة فى جمعية العلماء وارتباطهم تاريخياً بجمعية القيم من أمثال عبد اللطيف سلطان ، الشيخ مصباح ، والشيخ أحمد سحنون .

٢ ـ **اتجاه " الجزأرة " الإسلامى** يمثله اتباع مالك بن نبى ، يعمل هذا الاتجاه على إعطاء البديل الإسلامى صفة " جزائرية متخذاً من الجامعة مركزاً والبار هدفاً ، أبرز رموزه الشيخ بن بريكة والشيخ بن عيسى " .

٣ ـ **الاتجاه الإخوانى** نما فى الجزائر بعد الاستقلال برجوع تلاميذ الشيخ الفضيل الورتلانى ممثل جمعية العلماء فى القاهرة سابقاً ، من أبرز رموزه حالياً الشيخ محفوظ نحناح ، يعتمد هذا الاتجاه الفكر الإخوانى فى طبيعته القطبية حيث الحسم والروح الهجومية هما مرجعه .

٤ ـ **الاتجاه السلفى :** نما هذا الاتجاه فى الجزائر بعد سنة ١٩٧٨ ، أى بعد انتشار ظاهرة الدروس الخاصة وتبلور سنة ١٩٨٠ نتيجة النشاط المسجدى الذى كان يقوم به على بلحاج وجماعته فى مساجد القبة وباب الواد .

هذه أهم الاتجاهات المتواجدة على الساحة السياسية حالياً ، والتى تحاول تقريب رؤاها بتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية منذ أول مايو ١٩٨٩ .

الهوامش

* بحث قُدم فى الندوة التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة بعنوان " الدين فى المجتمع العربى فى الفترة ما بين ٤ ـ ٧ أبريل ١٩٨٩. و" قضايا فكرية " تشكر الجمعية لتفضلها بالموافقة على نشر هذا البحث فى " قضايا فكرية " .

١ ـ حركة تيزى وزو ١٩٨٠ ـ حركة وهران ١٩٨٢ ـ حركة قسنطينة ١٩٨٦ .

٢ ـ انظر محمد حربى : الثورة الجزائرية بين الواقع والأسطورة ، أثوال السنة السابعة العدد ٤٤٦ ، ٢٧ أكتوبر ١٩٨٨ .

٣ ـ جريدة الشعب العدد ٧٧٦٠ ، ٦ أكتوبر ١٩٨٨ .

٤ ـ جريدة الشعب العدد ٧٦٦١ ، ٨٠ أكتوبر ١٩٨٨ .

٥ ـ جريدة الشعب العـــدد ٧٧٦٣ ، ١٠ أكتوبر ١٩٨٨ .

٦ ـ المجاهد الأسبوعى العدد ١٤٧١ ، ١٤ أكتوبـــر ١٩٨٨ .

٧ - إشارة إلى جماعة على بلحاج .

٨ - إشارة إلى جماعة الشيخ سحنون أحمد .

٩ - إشارة إلى مشروع الدستور الذى قدم يوم ١٣ أكتوبر يتضمن تنظيماً جديداً للوظيفة التنفيذية .

١٠ - إشارة إلى الجانب الثانى من الإصلاحات السياسية والتى أعلن عنها فى ٢٤ أكتوبر وتتضمن تحويل حزب جبهة التحرير إلى جبهة تشارك فيها مختلف الحساسيات السياسية .

١١ - إشارة إلى انتخابات ٣ نوفمبر حول مشروع الدستور .

١٢ - إشارة إلى حزب الطليعة الاشتراكى الذى دعى إلى الامتناع عن التصويت فى بيان صدر فى " صوت الشعب " العدد ١٤٩ / ٢٣ أكتوبر ١٩٨٨ .

١٣ - من عامة الشعب ، لا يتجاوز عمره ٣٢ سنة ، درس على يد شيوخ جمعية العلماء من أمثال القاسمى وعبد اللطيف سلطانى ، ولد فى الواد بالجنوب الشرقى كان يعمل أستاذاً للغة العربية .

١٤ - راشد الغنوشى ، حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس صفحة ١٣ - ١٤ الطبعة الأولى ١٩٨٩ - دار القلم للنشر والتوزيع الكويت .

١٥ - على بلحاج خطبة الجمعة مسجد السنة باب الواد ١٤ أكتوبر ١٩٨٨ .

١٦ - جريدة أضواء العدد ٢٧٤ ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩ .

١٧ - Alge`rie Actualite` No. 1219, 23 Fevrier AU 1 er Mars 1989 .

١٨ - F, BURGAT . L`ALGERIE DE LA LAICIT Eslamique a Islamisme / machrek Juillet - Aout - Sept . 1988 P . 44

١٩ - التهذيب الإسلامى العدد ٥ ، ٦ يونيو ، يوليو ١٩٦٥ .

٢٠ - صدر قانون الثورة الزراعية فى ٨ نوفمبر ١٩٧١ .

٢١ - هذا حسب شهادة منظم التجمع دودى محمد الحاج أنظر المرجع السابق .

٢٢ - هو أستاذ العلوم على سايح .

٢٣ - نلاحظ أن هذا استمرار لخطاب جمعية القيم ١٩٦٥ .

انظر مقال السيد الهاشمى التيجانى - مقومات شخصياتنا فى " التهذيب الإسلامى " العدد السالف الذكر .

٢٤ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .

٢٥ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .

٢٦ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .

٢٧ - العضو الإدارى فى جمعية العلماء المسلمين وعضو جمعية القيم سابقاً ، والواعظ بدار الأرقم حالياً .

٢٨ - أمين مال جمعية العلماء المسلمين ، مدير مركزها وعضو جمعية القيم سابقاً ، توفى سنة ١٩٨٤ .

٢٩ - مناضل حزب الشعب عضو المنظمة السرية (نفس المصدر) . زميل الشهيد العربى بن مهيدى ، أحد الذين حرروا بيان أول نوفمبر ، سجن فى نهاية الشهر الأول من ثورة ١٩٥٤ ، يعمل الآن أستاذاً بجامعة الجزائر - معهد علم النفس .



الحركة الإسلامية في تونس

مصطفى التواتي

١ - الخلفية التاريخية لظهورها

تمثل البلاد التونسية فى جملتها شريطاً ساحلياً ضيقاً بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ما جعلها تتلقى المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها بنسب متقاربة بين مختلف جهاتها ، فكانت لذلك مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها .

هكذا كانت مع الحضارة البونيقية ، ثم مع الحضارة الرومانية ، ثم مع الفتوحات الإسلامية ، وأخيراً وفى نهاية القرن الماضى مع صدمة الاستعمار الفرنسى ومن قبله مع رياح النهضة الأوروبية ، حيث كانت تونس إلى جانب مصر أول البلدان العربية التى تفاعلت مع الحركة النهضوية الأوروبية المتقدمة . وقد ترجمت النخبة فيها هذا التفاعل بالمبادرة إلى نشر الأفكار الإصلاحية والعمل على عصرنة هياكل الدولة والمجتمع ، للخروج بالبلاد من وضع " الاستقرار فى كنف التدهور " الذى كانت عليه ، وذلك بالأخذ عن الغرب والنسيج على منواله .. فكانت كتابات أحمد ابن أبى الضياف والشيخ بيرم الخامس وكتاب " أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك " لخير الدين التونسى ، ومحاولة العصرنة التى قام بها المشير أحمد باى خاصة بعد زيارته لفرنسا سنة ١٨٤٦ . لكن أهم حركة إصلاحية عرفتها البلاد آنذاك تتمثل فى الإصلاحات الهيكيلية التى قام بها خير الدين ولو بنجاح نسبى . وقد توجهت هذه الإصلاحات بالأساس إلى القطاعات التى تسيطر عليها القوى الدينية التقليدية ، فسعى - خير الدين - إلى تنظيم القضاء والأحباس والأوقاف وخاصة التعليم ، وذلك سواء بمحاولة تنظيم التعليم التقليدى فى جامع الزيتونة أو ببعث تعليم عصرى مواز مدنى وعسكرى .

وفى عهد المشير محمد باى * ، صدر سنة ١٨٦٤ أول دستور تونسى ولأول مرة فى المنطقة العربية وهو الدستور المعروف بقانون " عهد الأمان " .

وقد اضطر خير التايش أمام ضغط مراكز القوى التقليدية إلى الاستقالة والهجرة إلى تركيا ، ولكن الفكر الإصلاحى ظل يتعزز ويتوسع على حساب معاقل المحافظة ولم يقتصر على خريجى المدارس العصرية من ذوى الثقافة المزدوجة ، بل تسربت الأفكار الإصلاحية إلى صفوف خريجى الزيتونة نفسها الذين برز من بينهم الطاهر الحداد النقابى والمصلح الاجتماعى المعروف خاصة بكتابه " إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع " الصادر فى مطلع الثلاثينيات ، وفى نفس الفترة تمكن الجناح التحديثى العلمانى فى الحزب الحر الدستورى ، والمكون أساساً من مثقفى البورجوازية الصغيرة

* مصطفى التواتي : صحفي وكاتب - تونس .

ذات الثقافة المزدوجة من خريجي الجامعات الفرنسية خاصة بزعامة الحبيب بورقيبة ، من إلحاق هزيمة حاسمة بالجناح المحافظ المكون أساساً من الأوساط الزيتونية وأرستقراطية " البلدية " ** بزعامة الشيخ عبد العزيز الثعالبي . وقد نتج عن هذا الانتصار تكوين الحزب الحر الدستورى الجديد على أنقاض الحزب القديم وبتهميش قياداته التقليدية .

غير أن الأوساط الزيتونية والأوساط المحافظة المرتبطة بها ظلت تقاوم المد التعصيرى والحركة الوطنية العلمانية حتى نشب سنة ١٩٥٥ ، أى عند التوقيع على الاستقلال الداخلى ، الخلاف الدموى فى صلب الحزب الحر الدستورى الجديد بين جناح الحبيب بورقيبة مدعوماً بالبورجوازية الصغيرة ، والمنظمة النقابية العتيدة ومختلف القوى التحديثية ، وبين صالح بن يوسف مدعوماً بكبار التجار والملاكين العقاريين واتحاد الفلاحين . فانضمت الأوساط الزيتونية إلى هذا الشق الأخير معلنة بذلك القطيعة النهائية مع الحركة التحديثية العلمانية وزعامة الحبيب بورقيبة ، وما أن تمكن هذا الأخير من الانتصار على خصمه حتى ألحق ضربة قاصمة بحلفاء ابن يوسف من الزيتونيين والأوساط الدينية المحافظة وذلك بإعلان النظام الجمهورى القائم على دستور وضعى منقول فى أهم جوانبه عن الدستور الفرنسى ، ثم ألغى التعليم الزيتونى وحل الأحباس وألحق ممتلكات الأوقاف بملكية الدولة وألغى القضاء الشرعى لفائدة القضاء المدنى وحده ، وأصدر مجلة " الأحوال الشخصية " التى تمنع تعدد الزوجات وتساوى بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات وتقر حق التبنى مع إلحاق المتبنى بالنسب .. إلخ .

وعمل النظام البورقيبى الجديد على ضرب جيوب المقاومة لخطته التحديثية هذه بكل حزم وقوة مجنداً الرأى العام الوطنى إلى جانبه ، حتى انتهى بسرعة إلى ترويض المؤسسة الدينية واحتوائها وتحويلها إلى جهاز رسمى طيع ، خاصة بعد ضمانه لولاء بعض العائلات الدينية المعروفة مثل آل " ابن عاشور " و " بالخوجة " ، واستعماله لهذا الولاء فى إضفاء شرعية دينية على قراراته . بل وأعطى نفسه حق الفتوى باعتباره " إمام الأمة " ، فأفتى بالإفطار فى رمضان للمساهمة فى عملية التنمية التى سماها بالجهاد الأكبر ، وأعطى المثل بنفسه فشرب كأساً من العصير أمام الصحافيين فى وقت الإمساك . كما حدَّ من الحج وربطه بعدة شروط ودعا إلى الاقتصاد فى ذبائح عيد الأضحى حفاظاً على الثروة الحيوانية ... إلخ ... وهكذا كان النظام البورقيبى يتعامل مع المسألة الدينية فى اتجاهين : من ناحية كان يضرب مراكز القوى الدينية التقليدية ويتبع الأفكار التحديثية فى المجتمع ، ومن ناحية أخرى كان يوظف الخطاب الدينى بعنوان حق الاجتهاد لإضفاء شرعية دينية على سياسة الكماشة التى كان يمارسها ضد المؤسسة الدينية خارج السلطة ، وكانت نتيجة هذه السياسة انكماش الأوساط الدينية والزيتونية المحافظة وخضوعها بعد فشل محاولة الانقلاب التى قامت بها عناصر قريبة من هذه الأوساط بزعامة الأزهر الشرايطى سنة ١٩٦٢ .

كل ذلك كان يوحى فى نهاية الستينيات بأن النظام قد حسم المسألة الدينية لفائدة رؤية إصلاحية تحديثية لا رجعة فيها .. ولا أحد كان يتصور أنه بعد مدة وجيزة سيكون المجتمع التونسى كله وسلطة بورقيبة بالتحديد وجهاً لوجه مع عودة المكبوت .

٢ ـ عودة المكبوت

فى سنة ١٩٦٩ عرفت البلاد التونسية صدمة حادة هزت لدى المواطن العديد من المسلمات والقناعات . وذلك عندما انقلب النظام البورقيبى على نفسه وأسقط التجربة " الاشتراكية " للسيد أحمد بن صالح الذى عُزل وسجن بتهمة الخيانة العظمى . وكانت المحاكمة والحملة الإعلامية التى نظمها خصوم السيد أحمد بن صالح هذه فرصة ليعلم الشعب إلى أى حد كانت السلطة تستغله وتكذب عليه . وبذلك اندلعت أزمة ثقة بين الرأى العام والسلطة وأثبت الحزب الوحيد الحاكم أنه فقد ما بقى له من رصيد شعبى كان قد اكتسبه إبان الحركة الوطنية .

ثم جاءت خطة " الانفتاح " الاقتصادى التى طبقها النظام إبّان وزارة السيد الهادى نويرة وبدعم مباشر من صندوق النقد الدولى والبنك العالمى . بكل ما يؤدى إليه ذلك الانفتاح فى بلد تابع من تضخم للأنشطة الاقتصادية الهامشية وإشاعة فوضوية للعقلية الاستهلاكية الاستفزازية ، وإثراء فاحش للبعض على حساب الاقتصاد الوطنى وأوسع الفئات الشعبية وتوسع حزام الفقر الذى يحيط بالمدن الكبرى فى شكل أحياء قصديرية تتضخم باستمرار على حساب الطاقة الحيوية للريف فى بلد زراعى بالأساس .

كل ذلك أدى فى تونس وبعد سنوات قليلة فقط إلى صدمة جديدة شطرت المجتمع إلى طرفين : البورجوازية الجديدة مدعومة بجهاز السلطة والحزب الحاكم من جهة ، ومختلف الفئات الشعبية من شباب وعاطلين وعمال منظمين فى الجهاز النقابى القومى " الاتحاد العام التونسى للشغل " الذى قاد المواجهة الدموية مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ .

كما تجسدت هذه المواجهة بين الفئات الشعبية وسلطة البورجوازية الجديدة ، إبان ثورة الخبز فى يناير ١٩٨٤ والتى سقط فيها العديد من القتلى .. زد على ذلك التآكل الذاتى للنظام نفسه الذى كانت تنخره الصراعات من أجل خلافة بورقيبة المريض ، والفساد الذى أخذ يستشرى فى مختلف الهياكل الإدارية بما فيها الوزارات : من رشوة واستغلال نفوذ وتحويل وجهة الأموال العامة إلى الحسابات الخاصة وسوء تصرف وتبذير ، وهى أمور كانت تفضح على صفحات الجرائد فى إطار الصراع الدائر بين مراكز القوى المتنافسة على الخلافة . وكانت مثل هذه الفضائح تزيد من تعميق الهوة بين السلطة والشعب وتزيد من تكثيف الشعور بحدة الصدمة .

ففى سنة ١٩٧٩ عاد من الشرق أستاذ فلسفة شاب ، كان قد درس أولاً الزراعة فى القاهرة ، ثم حول وجهته إلى الفلسفة فى سوريا ، وعلى إثر استقراره بالعاصمة حيث كان يدّرس فى أحد معاهدها بدأ ينشر خطاباً جديداً بالنسبة إلى الساحة التونسية ، وهو خطاب تمتزج فيه النزعة الأخلاقية الصفائية مع دعوة إلى الاعتزاز بأمجاد الماضى وانتصاراته أيام السلف الصالح ومقارنتها بخيبات الحاضر ونكساته ، وربط كل ذلك بسلوك الساسة والنخبة " المتذيلة للغرب العدو والمعادية لقيمنا الأصيلة ، منبع انتصاراتنا وعظمتنا فى الماضى .. وبالحياد عنها سقطنا فى الفساد والتدهور وانتهينا إلى وضع المذلة بين الأمم بتدبير من مؤامرة يهودية صليبية ضدنا . وقد آن الأوان للقطيعة مع هذا الوضع وذلك بالربط مع الماضى المجيد وبعثه لنكون فعلاً خير أمة أخرجت للناس " .

أمّا الجمهور الذى كان يتوجه إليه هذا الأستاذ الشاب والذى كان يحمل آنذاك اسم راشد الخريجى والمعروف اليوم باسم راشد الغنوشى زعيم حركة الاتجاه الإسلامى فقد كان ينتقيه من بين تلامذته المعجبين بشخصه وبشحنة الحرارة التى تميز خطابه . وهم فى أغلبهم من أبناء الفئات الوسطى والشعبية القادمين خاصة من الريف .. وأمّا منابره فهى زيادة على المعهد مختلف المنابر الرسمية من الدور الثقافية إلى الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم مروراً بالحلقات التى كانت تعقد فى المساجد خاصة فى المناسبات الدينية .

وبعد التقاء راشد الغنوشى بالسادة عبد الفتاح مورو وأحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشى تكونت النواة المؤسسة لما سيعرف لاحقاً بحركة الاتجاه الإسلامى .

وقد بادرت هذه النواة بتنظيم الدعوة إلى الإسلام وشكلت حلقة دراسة واستقطاب للشباب فى مسجد سيدى يوسف الكائن بفضاء مبنى قصر الحكومة بالقصبة ، وبدأ راشد الغنوشى ينشر المقالات المبشرة بالدعوة على صفحات جريدة " الصباح " واسعة الانتشار وكذلك فى مجلة " جوهر الإسلام " التى ينضم صاحبها الشيخ المستاوى عضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم إلى نواة الحركة الإسلامية ويصبح أحد رموزها . ثم أصبحت للحركة منابرها الخاصة متمثلة فى عدة دوريات وهى " المعرفة " و " المجتمع " و " الحبيب " وبسرعة تضخم عدد المريدين والأنصار فتعددت حلقاتهم واتسعت وتجاوزت حدود العاصمة إلى داخل البلاد ، فى شكل مخيمات متنقلة ، تدعو للدين وللأخلاق الحميدة وتنشر الثقافة الإسلامية وتنبه إلى مخاطر " الفكر المستورد " وتحرض على مقاومته .. وهذه النغمة بالذات هى التى لقيت آذاناً صاغيةً من لدن السلطة التى وجدت فى هذه الحركة خير حليف لمواجهة المعارضة اليسارية النشيطة بالخصوص فى الجامعة وفى أوساط المثقفين .

وانطلاقاً من هذا الموقف ، عملت السلطة على دعم الحركة الدينية وغضت الطرف عن نشاطها غير القانونى وحتى عن الخطب الحماسية التى كان يلقيها بعض رموزها فى المساجد . وأغمضت عينيها عن تسرب عناصر الحركة إلى منظمات الشباب والكشافة ودور الثقافة ونوادى السينما ، كما تغاضت عن تداول عناصر الحركة لكتب المودودى وسيد قطب وأدبيات " الإخوان المسلمين " وزعيمهم حسن البنا ، وذلك فى الوقت الذى كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب التقدمية والماركسية وتحاكم المسكين بها بالسجن لسنوات طويلة .

بل وذهبت الحكومة إلى حد مراجعة برامج التعليم فشحنتها بالمواد الدينية وطهرتها من الأفكار الفلسفية " المستوردة " .

وقد ترجمت الحركة الدينية هذا التحالف الموضوعى بوقوفها ضد الحركة النقابية فى مواجهتها مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ حيث كتبت جريدة " المعرفة " تشجب الحركة العمالية وتلقى عليها مسئولية ما حدث من تخريب وحرائق يعلم الجميع أنها من ميليشيات الحزب الحاكم ، ومما جاء فى هذا المقال : " إن المطالبة بالحقوق الاقتصادية والسياسية أمر مشروع ديناً إلا أن التعبير عنها لابد ألاّ يتعدى الوسائل الديموقراطية . أما أن تخرب وتحرق وتعتدى تحت عنوان المطالبة بالحقوق ، فهو أمر تستنكره الأصوات الحرة وتلح على ألا تكون الهيجة المفتعلة التى عاشتها العاصمة تعلّة لإجهاض التجربة الديموقراطية . فالمزيد من

الحريات هو الضمان الوحيد لمنع الانفجارات المزعجة وسد الطريق أمام كل صاحب نزعة هدم وتخريب .. " (١) .

وكان الأستاذ راشد الغنوشي قد ناهض علناً أول إضراب فى الوظيفة العمومية لفترة ما بعد الاستقلال ، وهو الإضراب الذى قام به أساتذة التعليم الثانوى سنة ١٩٧٤ للمطالبة برفع أجورهم المتدنية .

وهكذا بفضل خطاب الحركة المعادى لليسار وللفكر التقدمى ، تمكنت من اكتساب تسامح السلطة ودعمها ، كما تمكنت من كسب تحالف الأوساط الدينية التقليدية بفضل خطابها المحافظ ، واستقطبت أعداداً متزايدة من الشباب المدرسى من أصول ريفية وشعبية بفضل خطابها الأخلاقى الصفوى الناقد لمظاهر الفساد والحيف فى المجتمع . وقد صرح أحد مؤسسى الحركة وهو السيد صلاح الدين الجورشى قائلا :

" رحبت بنا الأوساط الدينية التقليدية كحركة شابة لأننا وقفنا ضد تحرير المرأة على نمط الحزب الدستورى ، النمط البورقيبى ، فنحن نادينا بعودة المرأة إلى البيت . والأوساط التقليدية كانت تفتقد الجرأة للدفاع عن مصالحها ومضامينها التقليدية ، فأتينا لندافع عن تلك المضامين الثقافية بطرق معاصرة " (٢) .

٣ ـ من الحلقات المسجدية إلى التنظيم الحزبى المحكم

بعد مرور حوالى ١٠ سنوات على انبعاث الوعى الدينى المكبوت فى تونس سجلت الحركة نجاحاً ملفتاً للنظر على مستوى الانتشار والاستقطاب وتعدد الحلقات المسجدية وتغطيتها لكامل أنحاء البلاد تقريباً .

وليس من الموضوعية فى شىء أن نفسر هذا النجاح أساساً بالتفسير التآمرى ضد قوى اليسار ، ودعم السلطة للحركة الإسلامية فى هذا الاتجاه . ولا يمكن أيضاً أن نفسر هذه الظاهرة بكونها ردة فعل على السلوك التخريبى للنخبة التونسية وسلطة بورقيبة اللائكى لأن الظاهرة الإسلامية قد طالت أيضاً بلداناً محافظة وتقليدية بل ودينية ، مثل السعودية ، وإنما يمكن أن نجد تفسير هذه الظاهرة محلياً (تونسياً) وعربياً فى نسيج متشابك من العوامل ، منها ما هو خاص بالوضع الاقتصادى ـ السياسى والاجتماعى الذى آلت إليه البلاد التونسية بعد فشل تجربة السيد أحمد بن صالح " الاشتراكية " وتطبيق سياسة الانفتاح الوحشى والفوضوى إبان حكم السيد الهادى نويرة . كما سبق أن أوضحنا ، ومنها ما يعود إلى فشل النخبة التحديثية الحاكمة بمختلف البلاد العربية فى تحقيق تنمية متوازنة تحرر الإنسان العربى من قيد الاستبداد السياسى والحاجة المادية والإهانة والإذلال الوطنيين بالتذيل للغرب والهزائم المتوالية أمام العدو الإسرائيلى . إن الأجيال الشابة التى لم تعش نخوة حركة التحرر من الاستعمار المباشر ، لم تسجل سوى الهزائم والنكسات ولم يبق أمامها من مصدر للاعتزاز الوطنى إلا الماضى الحافل وحده بالفتوحات والانتصارات على نفس الأعداء الذين يذلوننا اليوم ، فى ظل حكم النخبة التحديثية ، هذا دون أن ننسى الدور السلبى الهام الذى لعبه " البترو دولار " والحقبة السعودية فى المنطقة العربية زيادة على الانتعاشة الدينية التى تعيشها حالياً مختلف البلدان شرقاً وغرباً وانحسار المد الثورى فى العالم كل ذلك يتضافر ليفسر انتشار ظاهرة التدين " وامتلاء المساجد بداية من منتصف السبعينيات ، وخروج العناصر الإسلامية إلى الشارع بزيها المتميز تتحدى المجتمع بأسره " (٣) .

فى هذه الأثناء ، وعندما لمست الحركة مدى تضخم حجمها بدأت تحدث نوعاً من القطيعة مع السلطة فى مستوى الخطاب ، وأخذت تهيكل نفسها هيكلة حزبية محكمة ، وقد جاء فى قرار " ختم البحث " أثناء محاكمتهم الأخيرة سنة ١٩٨٧ ما يلى :

" مع تنامى عدد حلقاتهم المسجدية وتوسع قاعدتهم بدأ نشاطهم يأخذ شكلاً منظماً ، فتم تشكيل مجلس تنفيذى بإشارة من الغنوشي ومجلس شورى يضم قيادات الحلقات ، بواسطة لجنة عهد إليها وضع قانون أساسى استمدت بنوده من المبادىء الأصلية لحركة الإخوان المسلمين فى مصر " (٤) .

وقد توجت هذه التحضيرات بمؤتمر سرى انعقد سنة ١٩٧٩ بضاحية منوبة غربى تونس العاصمة . وكان هذا المؤتمر فرصة لبروز تيارين متباينين فى الحركة الدينية ، تيار يعتبر الحركة امتداداً لحركة " الإخوان المسلمين " فى مصر ويركز خطابه على الأخلاق ويصوغ بديلها على الماضوية الارتجاعية . معتبرا ـ على غرار أستاذ الجماعة الروحى سيد قطب وإمامها الايديولوجى أبى الأعلى المودودى ـ أن المجتمعات الإسلامية اليوم إنما تعيش جاهلية جديدة ولا بد من إعادة بناء المجتمع المسلم ـ مجتمع الجماعة الإسلامية ، بموازاة وبقطيعة وبمواجهة مع المجتمع المدنى (الجاهلى) القائم .. ومن رموز هذا التيار الأستاذ راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو ..

أمّا التيار الثانى ، الذى يمثله صلاح الدين الجورشى وأحميدة النّيفر وزياد كريشان ، فإنه عارض هذه الرؤية الإخوانية للعمل الإسلامى وواجه الدعوة إلى إسلام ماضوى ارتجاعى بالدعوة إلى " الإسلام المستقبلى " معتبـــراً أن " تطور المجتمعات يتم فى ضوء سنن وقوانين اجتماعية وهذا يعنى أن حركة المجتمع صعوداً وانتكاساً مسألة قابلة للفهم والتحكم وليست غيباً وقدراً (..) مما يترتب عنه أن ماضى هذا المجتمع قابل للفهم والاستيعاب ولكنه غير قابل للتكرار وتراثه جزءٌ من بنيته ولكنه ليس بديلاً عـن مستقبله " (٥) .

وينتقد أحميدة النيفر الحركة السلفية الإخوانية فى مصر وسوريا والسودان وتونس " بأن منطلقها هو هذا القطع بينها وبين الحاضر الإسلامى ، وكل ما يصاحبه من تحديات والانطلاق لإعادة البناء على منوال لحظة الإشراق الأول وذلك برفض التعامل مع كل ما تحقق بعد ذلك من تجارب تاريخية وتراكمات معرفية وتحولات اجتماعية " (٦) .

ويؤكد هذا التيار على خصوصيات الوضع التونسى رافضاً الارتباط العقائدى والسياسى بحركة الإخوان المسلمين التى يختلف معها اختلافاً جوهرياً فى المنطلقات والتحليل والطرق ..

غير أن المؤتمر حسم بالأغلبيـة هذه المسألة لفائدة التيار الأول ، وسيكون ذلك منطلقاً لتعميق الخلاف بين التيارين إلى حد القطيعة وتكوين التيار الثانى فيما بعد لما يعرف الآن باليسار الإسلامى أوّ بالإسلاميين التقدميين . الذين رغم إيجابية أطروحاتهم ظلوا لا يمثلون ثقلاً له وزنه على الساحة الإسلامية خصوصاً وعلى الساحة السياسية التونسية عموماً .

أمّا الأغلبية فقد بنت تنظيمها السياسى وضبطت هيكلته لتمس أهم القطاعات وتنتشر فى أغلب الجهات . وتتمثل الخطة التنظيمية التى أقرها مؤتمر منّوبة فى بعث الهياكل التالية :

أ) المؤتمر : وهو أعلى سلطة يتم فيها اختيار القيادة المركزية وينعقد مرة كل ثلاث سنوات .

ب) المجلس الشورى القومى : ينتخب أعضاؤه فى المؤتمر وهو بمثابة المؤسسة التشريعية ، وتلتئم عادياً كل ثلاثة أشهر للنظر فى القضايا المصيرية للحركة .

ج) المكتب التنفيذى : ومن مهامه تنفيذ قرارات المؤتمر والمجلس الشورى ، ويتكون من عدة لجان مختصة هى :

١ ـ اللجنة العقائدية .
٢ ـ اللجنة السياسية .
٣ ـ اللجنة الإعلامية .
٤ ـ اللجنة التنظيمية .
٥ ـ اللجنة القانونية .
٦ ـ لجنة العلاقات الخارجية .
٧ ـ اللجنة الثقافية .
٨ ـ اللجنة الاقتصادية والمالية .

وأمّا الرتبة الأولى فى رئاسة الحركة فقد سماها المؤتمـــر " إمارة " وانتخب راشد الغنوشى أميراً للحركة ، وأصبح هذا الانتخاب فعلياً بعد حصوله على بيعة الأنصار على الطريقة الإسلامية لتقبل الخلفاء للبيعة . وهو ما خوّل له تسميتـه " عمال " لنيابته فى مختلف جهات البلاد ولكل عامل منهم (أى والٍ) مجلس شورى جهوى فى مهمته تركيز هياكل الحركة فى مختلف القطاعات وتكثيف أنصارها .

أما القاعدة من الإخوان فإنهم يتدرجون فى التنظيـــم من " دوائر " إلى " أسر مفتوحة " إلى " أسر ملتزمة " فى مناطق ترابية ثم فى أقاليم أوسع مرتبطة بعامل الجهة الذى يرتبط بدوره بالقيادة المركزية .

والملفت للانتباه هو تركيز الحركة منذ مؤتمرها الأول على القطاع التربوى الذى نجح فى اكتساب قاعدة واسعة فى صفوفه سواء من التلامذه أو الطلبه أو الأساتذة . ففى الهيكلة الترابية التى أقرها مؤتمر منّوبة للحركة نجد القطاع التلمذى قد اعتبرُ بمثابة الجهة الترابية القائمة بذاتها وعُيّن على رأسها عامل وقع اختياره من بين الطلبة . وأما القطاع الطلابى ذاته فقد حظى بعناية فائقة من الحركة ، وتمثل الجامعة فى التنظيم منطقة بمفردها يشرف عليها ما يسمـى " بمجلس الجامعة " . وقد جاء فى قرار ختم البحث المشار إليه آنفاً : " اكتسب تيار الاتجاه الإسلامى الطالبى قاعدة عريضة بفضل تنظيمه المحكم وتنسيق تحركاته مع قيادة الحركة مكنته من السيطرة على مجالس جل المؤسسات الجامعية وفى مقدمتها الكليات ذات الطابع العلمى إضافة إلى كلية التربية وأصول الدين وقد سمحت له تلك السيطرة بعقد مؤتمر طالبى خلال سنة ١٩٨٥ انبثق عنه ما يسمى بالاتحاد العام التونسى للطلبة " (٧) .

هنا زيادة على ما أشرنا إليه سابقاً من استحواذ للحركة

على تنظيم الكشافة وتسربها إلى مختلف النوادى التى ينشط فيها الشباب .

وحتى هذا التاريخ بل وبعد مؤتمر منّوبة ظل التنظيم الإسلامى يقيم مجتمعه الخاص والمتميز فى مواجهة المجتمع المدنى فأصبح لهم لباسهم الخاص وسيماؤهم الخاصة (انتشار ظاهرة الالتحاء على صورة أولياء الله الصالحين) وأعراسهم الخاصة وأعيادهم الخاصة وفرقهم الموسيقية الخاصة وجمعياتهم الرياضية الخاصة إلخ ... التى تحقق الدعم المالى للحركة وتقوم بالدعاية الايديولوجية .

وكانوا يحولون كل مناسبة : عرس ، مأتم ، حفـل ختان ، عيد إلخ ، إلى مظاهرة دينية سياسية يقدمون من خلالها ملامح المجتمع البديل الذى يعملون على بنائه والذى تروج له قوافل الشباب الجوالة التى تنتقل عبر البلاد وتتعمد إقامة الصلاة جماعة فى الأماكن العمومية ومحطات الأرتال ، وكثيراً ما كانت الشرطة تعمد إلى منع ذلك على مرأى ومسمع من المواطنين فيكسب كل ذلك الحركة تعاطفاً شعبياً دينياً ويقوم بالدعاية لفائدتها .

ثم جاءت الثورة الإيرانية فى نفسُ السنة التى انعقد فيها مؤتمر منّوبة ، فأعطت الحركة دفعاً جديداً إذ توافدت عليها أعداد جديدة من الشباب المتحمس للثورة الإيرانية ، و لم يقف هذا التأثير على تزايد عدد المنخرطين فقط ، بل تعداه خاصة إلى الخطاب الايديولوجى حيث بدأت شعارات ومصطلحات الثورة الإيرانية تجد مكانها ضمن الخطاب التقليدى للحركة ولكنها فى نفس الوقت نبهت السلطة إلى خطورة هذا التنظيم الدينى السياسى ، الذى ظلت حتى ذلك التاريخ توظفه لضرب الحركة اليسارية ، فبدأت تضيق على نشاط الإسلاميين وأوقفت عدداً من قادتهم فى ديسمبر ١٩٨٠ ثم أطلقت سراحهم مع مجىء السيد محمد مزالى إلى الحكم وإعلانه عن انطلاق تجربة "ديموقراطية " وإقامته لعلاقات خاصة ومشبوهة مع الإسلاميين فى إطار طموحه لخلافة بورقيبـة وبذلك عادت الحركة الإسلامية إلى سالف نشاطها ، وإثر الإعلان عن رفع المنع ، الذى كان مسلطاً على الحزب الشيوعى التونسى منذ حوالى عشرين سنة وإعلان السلطة عن نيتها فى إقرار التعددية السياسية ، بادرت الحركة الإسلامية بعقد مؤتمر استثنائى فى ربيع سنة ١٩٨١ بمدينة سوسة ومن نتائج هذا المؤتمر ، الذى جدّد البيعة بالإمارة للغنوشى وضبط الخطة الجديدة للحركة ، أنه أعد للإعلان فى يونيو من نفس السنة عن تحويل الحركة إلى حزب سياسى علنى يحمل اسم " الاتجاه الإسلامى " .. ولكن السلطة التى أصبحت تتخوف من هذه الحركة أجابت ، بدفع من بورقيبة نفسه ، على طلب الترخيص القانونى لحزب " الاتجاه الإسلامى " بحملة اعتقالات واسعة خاصة بين العناصر القيادية الأساسية وظلوا فى السجن حتى شملهم عفو رئاسى فى أغسطس ١٩٨٤ ، وقد أكدت الحملة الإعلامية الضخمة التى قامت بها حركة الاتجاه الإسلامى وتواصل نشاطها رغم شدة القمع المسلط عليها ، أنها أصبحت رقماً قياسياً أساسياً فى المعادلة السياسيـة التونسية . وهو الرقم الذى كان حاسماً فى التغيير الذى حدث فى قمة السلطة بخلع الحبيب بورقيبة وتولى السيد زين العابدين بن على لمهام رئاسة الجمهورية إثر المواجهة العنيفة التى دارت بين الإسلاميين والسلطة البورقيبية فى سنة ١٩٨٧ . والحقيقة أن السلطة قد استدرجت الاتجاه الإسلامى إلى المواجهة لتوجه له ضربة وقائية كما يقال فى لغة الحرب ... وقد وقع الاتجاه فى الفخ بتحمس عناصره الشابة خاصة ومزايدات حزب التحرير الإسلامى عليه ... وكان رد الفعل غريباً على الساحة التونسية إذ تمثل فى أعمال عنف وحشية خاصة برش ماء النار على بعض رموز السلطة .. وبعض التفجيرات فى عدد من النـزل السياحيـة .. .

وإذا كانت نقطة الضعف الأساسية التى تعانى منها مختلف أحزاب المعارضة التونسية تتمثل فى ضعف مواردها المالية فقد أثبتت هذه المواجهة مع السلطة أن هذه النقطة بالذات هى إحدى نقاط القوة الأساسية لدى الاتجاه الإسلامى الذى يتصرف فى ميزانية هامة جداً مكنته من تفريغ عديد من الإطارات للعمل الحزبى مع دفع رواتبهم من مالية التنظيم كما مكنتهم من رعاية أسر مساجينهم وخلق علاقات تضامن وتآزر اجتماعى فى صفوف الحركة . زيادة على الاستفادة من هذه القوة المالية فى الإعلام والترويج لأدبياتهم واستعمال أحدث الوسائل السمعية البصرية وتسيير أمورهم التنظيمية بالكمبيوتر .. إلخ .

أما مصادر هذه الموارد المالية فبعضها متأت من إيراد انخراط الأعضاء وإيراد الزكاة وتبرعات الأغنياء خاصة من بين التجار ، والبعض الآخر متأت من مجموعة المشاريع التجارية والاقتصادية التى أنشأتها الحركة فى مختلف القطاعـات ، من سيارات الأجرة إلى ورشات إصلاح السيارات ، ومن المطاعم إلى المكتبات ، ومن خياطة اللباس الإسلامى النسائى إلى عائدات بعض المشاريع التى يديرها أعضاء من الحركة فى الخارج وخاصة فى فرنسا .

وإذا كانت قد راجت معلومات وأخبار حول تمويلات أجنبية : إيرانية وخليجية قد تكون استفادت منها حركة

الاتجـــاه الإسلامى ، فإنه لم يثبت بالحجة ما يدعم مثل هذه الأخبار والمعلومات .

٤ ـ أطروحات الحركة الإسلامية التونسية.

يذهب بعض المحللين ، فى تفسيرهم للظاهرة الإسلامية عموماً ، إلى القول بأن فشل أطروحات وبرامج السلطة العربية التحديثية ، وكذلك فشل أطروحات اليسار العربى وحركة التحرر الوطنية هما السببان الأساسيان فى هذه الصحوة الإسلامية .

والحقيقة أولاً أن هذه الصحوة ليست جديدة فى التاريخ الإسلامى وإنما نجد جذورها فى ظهور الحركة الحنبلية ثم فى أعمال ابن تيمية ثم فى الحركة الوهابية ..وقد ارتبطت هذه الصحوة السلفية عبر التاريخ بفترات تأزم عام .. ولكنها لم تستطع أن تقلب التوجه التاريخى لفائدة أطروحاتها .بل إن من يتصفح بعض كتب التاريخ ، مثل كتاب الطبرى والكامل لابن الأثير ، يعلم أن الرأى العام الواسع لم يكن يتعاطف مع هذه الدعوات السلفية الصفوية ، بل أن العامة كثيراً ما كانت تواجه بالسلاح الحنابلـة الذين يريدون فرض مفهومهم للتدين على الناس .

والحقيقة ، ثانياً ، أن الخطاب السلفى البديل عن الفشل المفترض لحركة التحديث ، سواء منها السلطات أو اليسار ، لا يحمل أى برنامج تنموى اقتصادى ، ولا يتضمن أى مشروع لحل أى إشكالية من الإشكاليات المطروحة بإلحاح على المواطن العربى الذى يعانى من التخلف والجهل والفقر وإستبداد الحكام ..

وقد كتب السيد صلاح الجورشى ، أحد مؤسسى الحركة الإسلامية التونسية ، بعد أن انفصل عنها ليكون حركة اليسار الإسلامى ، معلقاً على هزيمة الجماعة الإسلامية فى باكستان أمام السيدة " بينازير بوتو " :

" إن التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية شعار لم يعد يغرى الشعوب لأنه رفع من قبل ولم يرتق بأوضاع الناس المعاشـية قيد أنملة ثم نفذته أنظمة من بينها نظام ضياء الحق ، لتُغيب من خلاله مشكلات حقيقة وتخفى انفراداً بالنفوذ واستبداداً بالسلطة وتحول الصراع السياسى إلى صراع مذهبى دينى . فتطبيق الشريعة لم يعد يعنى لدى العموم بما فى ذلك عموم المسلمين ، سوى التنصيص على الحدود فى التشريعات الجنائية والتقيد بالضوابط الأخلاقية فى الحياة العامة والفردية ، بينما الجماهير لا تنتظر من السياسيين المرشحين للحكم مزيداً من العقوبات ، وإنما أملها متعلق فى الحرية والكرامة وخاصة الرفع من الأجور وتخفيض الأسعار وتوفير الشغل وتكافؤ الفرص بين الجميع " (٨).

ولم تشذ الحركة السلفية التونسية عن مثيلاتها فى البلاد الإسلامية الأخرى . خاصة إذا علمنا أن مصادر تفكيرهم هى أساساً المراجع الإخوانية وخاصة كتابات المودودى وسيد قطب .

وتنطلق هذه الرؤيـــة الإخوانيـــة أولاً : من رسم صورة " جاهلية " للمجتمع " المسلم " اليوم . فهو مجتمع فاسد منهار تدهورت فيه القيم وتدنت الأخلاق حتى أصبح شبابنا يهرب من هذا الواقع المؤلم المتعفن " بالتهالك على اللذة والإقبال على مختلف المخدرات ومنها الألعاب الرياضية والايديولوجيات الثورية وهو فى كل ذلك يبحث عن ذاته الضائعة " (٩) .

وتحـــاول " المعرفة " الناطقة بلسان الاتجاه الإسلامى فى تونس ، أن تفسر هذه الظاهرة فتقول : " خلفت خلوف فى هذه الأمة فنسيت دينها وتركت الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والحكم بغير شرع الله ، ودب الفساد والتنافر والتفكك والفسق فى الأمة دبيب النمل ، وبذلك أضاعت الأمة إسلامها فضاعت عزتها وكرامتها " (١٠) .

وفى إطار هذا " الواقع العفن " تحتل المرأة فى الخطاب السلفى التونسى مكانة أساسية سلبياً باعتبارها كائناً عورة ، وإنساناً قاصـراً ، من الواجب الوصاية عليه ، وهى فتنة للناظرين ، وجب سترها وإلا فإنها " تعمل عملها المغناطيسى فى الرجال " وهى شرف من الواجب أن نصونه بإلزامها بيتها وخمارها ذلك أن " طبيعة الإنسان (أى الرجل !) أنه ميّال إلى الجمال يرغب فى كل جميل ليملكه ، والمرأة أجمل ما فى الوجود . فلكى يمنع الإسلام تطفها بطريقة لا يقرها ، أمرها باللباس الشرعى ، كى لا تُدرك مواطن الجمال والفتنة فيها فتكون عرضة للرغبات الجامحة " (١١) .

وإذا حاول الخطاب السلفى أن يعبر عن " إيجابيته " نحو المرأة فإنه يعتبر صفتها كأم ومربية وزوجة ، أى أنه حتى فى هذه الحالـــة لا يعتبرهـــا لذاتها وإنما يعتبرهـــا بحسب علاقتها بالرجل . ويؤكد الإسلاميون فى هذا الباب على الوظيفة الزوجية للمرأة مكبلين إياها بواجبات زوجية عديدة يجملونها فى الحديثين النبويين : " أيّما إمرأة ماتت وزوجها عنها راضٍ دخلت الجنة " ، " لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها " (١٢) .

وعلى هذا الأساس وحده يجب أن تعتنى بالمرأة لنعدها

لهذه الوظيفة . ولهذه الغاية وحدها ، وفى إطار حدودها يطرح الإسلاميون مسألة تعليم المرأة ، إذ أنه فى نظرهم " من حسن التأديب أن تتعلم المرأة ما لاغنى عنه من لوازم مهمتها كالقراءة والكتابة والحساب والدين وتاريخ السلف الصالح ، وتدبير المنزل والشئون الصحية ومبادىء التربية وسياسة الأطفال . أما ما جاء فى غير ذلك من العلوم التى لا حاجة للمرأة بها فعبث لا طائل من تحته .. " (١٣) . ولذلك فإنهم يشجبون خروج المرأة للعمل بقصد مزاحمة الرجل والاستعلاء عليه " متبوئة " المكانة العالية من التبرج والعرى والتدلل الرخيص والثورة على تقاليد العائلة وطاعة الزوج " زيادة عن كون عمل المرأة يسمح لها بالاختلاط مع الرجل من غير محارمها . بل " والأدهى " من ذلك أن عمل المرأة قد يمكنها من " ولاية أو شبه ولاية على الرجال " بينما إسلاميا القوامة يجب أن تكون للرجل على المرأة . وللأسف فإن مثل هذا الخطاب يجد صدى كبيراً فى أوساط الشباب الذين يعانون من البطالة المزمنة فيعتبرون أن مزاحمة المرأة حرمتهم من الشغل .

ومن هذه المنطلقات عادى الإسلاميون التونسيون مجلة " الأحوال الشخصية " لمساواتها للمرأة بالرجل فى الواجبات والحقوق وإعطائها حق اختيار الزوج وحق الطلاق وحق التعلم من الابتدائى إلى العالى وحق الشغل وحمايتها من تعدد الزوجات بمنعه قانونياً فى حين يتمسك الإسلاميون برفض هذا المنع لأن التعدد " مباح وجائز بصريح النص المحكم (..) ولا يجوز للحاكم المسلم أن يمنعه مطلقاً . "

وقد اقترح الإسلاميون منذ سنوات تنظيم استفتاء شعبى حول هذه المجلة ولكنهم سرعان ما تراجعوا عن هذا الاقتراح أمام ردة الفعل الحازمة من مختلف القوى التقدمية .

و إذا كنا قد اهتممنا أساساً برصد الموقف الإخوانى من قضية المرأة فلأن أصحابه يعتبرون تحرر المرأة من " القيود الإسلامية " السبب الأساسى لما نحن فيه من فساد أخلاقى وقيمى وانقياد إلى الشهوة والغرائز تسوقنا حيث تشاء ."

ولعله من الغريب حقاً أن يتعاطف هذا العدد الكبير من النساء مع الاتجاه الإسلامى الذى يجعل من هذه النظرة المحاصرة للمرأة أحد شعاراته الأساسية . ولكن إذا تأملنا القاعدة الاجتماعية النسائية التى يستقطبها الفكر الإخوانى فى تونس ، نلاحظ أنها بالأساس متأتية من الأحياء الشعبية والفئات الوسطى ، حيث تعانى المرأة معاناة مؤلمة للحصول على القوت والتمكن من تربية الأطفال والتعرض فى سبيل ذلك إلى الحرمان والاستغلال المهين للكرامة .. فيجدون فى الخطاب الإسلامى عزاء وسلوى لأنه خطاب ينطلق " من بيان الفارق فى معاملتها بين الإسلام من جهة والجاهليتين القديمة والحديثة من جهة أخرى . فى الجاهلية القديمة كانت متاعاً يباع ويشترى ، يرهن ويورث وعندما جاء الإسلام قدرها كإنسان كامل وأحلها مقاماً عزيزاً وإذا كانت قد صارت من جديد عرضة للاستغلال التجارى تعانى من الدونية والظلم والاضطهاد فهذا الوضع ليس وليد الإسلام بل نتاجاً للانحطاط والجاهلية الحديثة " (١٤) .

أمّا الفكرة الأساسية الثانية التى يبنى عليها الإسلاميون التونسيون خطابهم فهى المعاداة البدائية للغرب ، والغرب عندهم هو الغرب الرأسمالى بقيادة أمريكا والغرب الاشتراكى بزعامة الاتحاد السوفيتى ، بل ويمثل الغرب عندهم أيضاً مجموعة دول العالم الثالث " المبهورة بما كدسه الغرب من أشياء وحيث رجال الفكر الذين تربوا فى أحضان الغرب وعششت جراثيمه الوبيئة فى جماجمهم يدفعون أممهم دفعاً للسير على غرار الغرب " (١٥) فالغرب فى الخطاب الإسلامى هو مصدر كل الشرور التى تحيق بالبشرية وهو مصدر كل المؤامرات التى تحاك ضد الأمة الإسلامية . بل إنه يتهدد أبناءه أنفسهم بالانهيار الحضارى الشامل .

ذلك أنه " نظرة إلى الحياة تجعل الأولوية للإنتاج والاستهلاك على الأخلاق وما يتصل بها من قيم إنسانية . والغرب نظرة للإنسان تجعل الأولوية للجسد وحاجاته الغريزية ، على الرّوح ومتطلباتها التى لا تقف عند حدود الجسد والتراب بل تتجاوزها إلى عالم الحق والخير والجمال ، إلى الاتصال بالمطلق " (١٦) .

ولا يقف خطر " الإنهيار الأخلاقى ـ الحضارى الغربى " عند حدود الإنسان الغربى وحده ، وإنما شمل كذلك الإنسان العربى المسلم ، يقول راشد الغنوشى فى ذلك : وأما عن الارتباك الذى أحدثته الفكرة الغربية فى حياتنا فافتح عينيك لترى أثره المدمر فى جميع مظاهر الحياة ، فى الأزياء ، فى تنظيم البيوت ، فى العادات فى أنظمة الحكم والاقتصاد والتشريع والتربية والإعلام (١٧) .

وبالتالى فإن الأنموذج الغربى لا يمكن فى الفكر السلفى أن يكون سبيلنا إلى الحضارة كما ذهب إلى ذلك المصلحون ومفكرو عصر النهضة ، بل أن الغنوشى يقدم الإسلام طريقاً إلى إعادة بناء الحضارة العالمية التى " وصلت بها قيادة الغرب إلى حافة الهاوية " .

وذلك لأنه ، كما يقول المستشرق النمساوى محمد أسد

فى كتابه " الإسلام على مفترق الطرق " : " فى أسس كل حضارة توجد فكرة أو قيمة أو عقيدة لها قدرة على ضبط دوافعهم الغريزية وتوجيهها نحو تحقيق أهداف وغايـــات معينة " (١٨) .

وهذه الفكرة ، حسب الغنوشى (١٩) " يجب أن تكون منسجمة مع الفطرة الإنسانية وأن يكون لها القدرة على كبح الأهواء والغرائز ولا تورثنا شعوراً بالنقص ولا توقعنا فى العزلة فى عالم تتناطح فيه الرؤوس الكبيرة " . وهذه الشروط لا يمكن أن تتوفر فى الحضارة الغربية للأسباب التى ذكرناها " وقد عجزت فى مظهرها الرأسمالى والاشتراكى عن إحاطة الإنسان بنظرة شاملة " ، ولا المسيحية " لأنها سبيل الرجل المحروم " ، ولا اليهودية لأنها سبيل " الرجـــل المختار " ، ولا ديانات الشرق الأقصى لأنها " سبيل الرجل المنبوذ " . ولم يبق إذن إلا الإسلام " صراطاً للعالمين " .

" والبحث فى الإسلام والنضال من أجله ـ يقول الغنوشى ـ خاصة لدى جيلنا الذى ترزح روحه تحت وطأة الهزائم العسكرية ، وتسلط الأنظمة الدكتاتورية ، والتبعية الثقافية والسياسية ، والفقر والذل والحرمان ، لا ينطلقان من منطلق معرفى وإنما هى مشكلات الواقع المعيشى الحادة وفشل الحلول الغربية فى الخروج بالأمة من المأزق " (٢٠) .

وعلى هذا الأساس يربط الغنوشى بين طريقنا إلى الحضارة وبين " رفض قيم وحضارة الغرب وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تـــحمل من مفاهيم وقيم ونظم " *** وجاء فى جريدة المعرفة عدد سنة ١٩٧٦ : " تحررنا من الغرب يبدأ بتحطيم ثقافته جملة وتفصيلاً " . باعتبار أن العالم عند الإسلاميين مقسم إلى ثنائية متصارعة : دار الكفر / دار الإيمان . والتاريخ البشرى فى نظرهم هو " صراع بين الإيمان والكفر " .. وفى إطار هذا الرفض لقيم الغرب ونظمه يرفض الإسلاميون قيم الديموقراطية والمساواة والإنسانية إلخ ... ويعتبرونها أصناماً حديثة يعبدها الطغاة الجدد أو الجاهليون الجدد : " إذا كان الطغاة فى عهود التخلف يختفون وراء أصنام اللات ومناة وهبل وبعل ، فإن الحرية والديموقراطية والمساواة والقومية والإنسانية والتقدمية هى الأصنام الحديثة التى يخفى الطغاة خلف بريق ألفاظها ورنين جرسها ظلام أنفسهم وبشاعة أعمالهم (٢١) . وقد آن الأوان لتحطيم أصنامهم الجاهلية الجديدة ومواجهتها بتصور شمولى للإسلام ، خاصة بعد قيام الثورة الإيرانية التى أرخت حسب الغنوشى لبداية دورة حضارية جديدة ، فى حين مثل سقوط الخلافة سقوط دورة حضـارية أخرى . ويضيف الغنوشى : " إن الذى يعنينا من الحركة الإسلامية هو الاتجاه الذى ينطلق من مفهوم الإسلام الكامل مستهدفاً إقامة المجتمع المسلم والدولة الإسلامية على أساس ذلك التصور الشامل " (٢٢) وفى هذا البيان يكرر الغنوشى المقولة السلفية التى تفصل بين " الإسلام مـــن حيث هو " و " الإسلام التاريخى " أى إسلام المذاهب والمدارس الاجتهادية المختلفة وممارسات الحكم ، وهى كلها ليست من " الإسلام مـــن حيث هو " . ، وهو ما يؤكده بقوله : " نحن هنا لا نريد امتحان الإسلام التاريخى . إسلام المذاهب الاجتهادية والكلامية . فتلك صور تاريخية للإسلام وانتهى دورها بانتهاء الظروف والملابسات التي ولدتها ولكننا هنا نريد امتحان " الإســـــلام من حيث هو " أعنى الإسلام المصادر ، إسلام الكتاب والسنة " (٢٣) .

وبذلك يفتح بجرة قلم قرناً من التاريخ العربى الإسلامى الحافل بالأحداث الجسام وبتراكمات من الخبرات والتجارب والمعارف ليستأنف العد من لحظة الإشراق الأولى .

الخطاب الإسلامى الجديد هل هو تكتيك أم " انقلاب على الذات " ؟! .

من المسائل السياسية التى تثير الكثير من الجدل اليوم فى تونس هو تبنى الحركة الإسلامية لخطة جديدة ، وخطاب جديد يبدو لأول وهلة وكأنه انقلاب على الذات وتراجع كلى عن الخط الإخواني السلفى التقليدى بل وإنه ليبدو وكأنه تراجع عن الانتساب الدينى لهذه الحركة السياسية .

وقد تمثلت هذه الخطة الجديدة فى العمل بمختلف الوسائل على احتلال مواقع فى أي مؤسسة قائمة وبالتحالف مع أي كان مع التركيز خاصة على المؤسسات الشعبية والنقابية والمهنية حتى أنهم رصدوا أموالاً طائلة وطاقات بشرية هائلة وتحالفات لا مبدئية للسيطرة على المنطقة النقابية " الاتحاد العام التونسى للشغل " فأعلنوا تبنيهم للتراث النقابى التونسى ـ اليسارى بالطبع ، منذ محمد على الحامى وهم الذين كانوا يقاومون العمل النقابى أصلاً ويعتبرونه فتنه ودعاية شيوعية .

وإذا كانت قد بدأت خطة الإسلاميين الرامية إلى احتلال مواقع فى اتحاد الشغل منذ سنوات ، بحيث كان لهم فى آخر مؤتمر للمنطقة سنة ١٩٨٤ حوالى سبعين نائباً من جملة ما يناهز ٥٠٠ نائب نقابى ، فإن الأيام الأخيرة شهدت تكثيفاً لما اعتبره البعض هجمة إسلامية على الهياكل النقابية .

وقد استغل الإسلاميون كعادتهم فرصة استفحال الأزمة

النقابية داخل الاتحاد العام التونسى للشغل وصراع بعض الأطراف فيه من أجل خلافة الحبيب عاشور الزعيم النقابى المتقاعد بطلب من رئيس الجمهورية الجديد ، فاندسوا فى شقوق الانشقاق النقابى متحالفين مع طرف ضد طرف آخر ، وإذا واتتهم الفرصة يدفعون بعناصرهم إلى المواقع القيادية حتى على حساب حلفائهم . كما وظفوا بدهاء الخلافات التى تشق اليسار النقابى للبروز على حسابه فى عدد من النقابات ، وينتظر أن يكون للإسلاميين فى مؤتمر الاتحاد الذى سيجرى بعد أيام دور هام فى ترجيح كفة أحد الأطراف المتنافسة .

ورغم عدم موافقة الإسلاميين المبدئية على العديد من بنود اللائحة العالمية لحقوق الإنسان مثل شجب العقوبات بما فيها عقوبة الإعدام ، والمساواة المطلقة بين المرأة والرجل وحرية الزواج دون قيد دينى أو عرق إلخ .. رغم عدم موافقتهم على كل ذلك فإنهم يحتلون عدة مواقع فى الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ويسعون باستمرار إلى اكتساب المزيد من المواقع لتوظيفها عند الحاجة فى تكثيف الحملات الإعلامية كلما تعرضوا إلى قمع السلطة وللحيلولة دون تطبيق المبادىء الإنسانية التى يرونها متنافية مع أحكام الشريعة وهو ما نجحوا فيه فعلاً عندما أجبروا الرابطة على التراجع عن إقرار حق زواج التونسية المسلمة ممن تختاره مهما كانت عقيدته .

والحقيقة أنه ، منذ بضعة سنوات ، غيرت الحركة الإسلامية التونسية موقفها من المؤسسات المدنية ، فبعد أن كانت تعاديها وتقيم بدائل لها خارجها ، غيرت التكتيك وأصبحت تحتل هذه المؤسسات ذاتها بغاية أسلمتها ، مع المحافظة على الهياكل الخاصة الموازية التى نجحت فى إقامتها.

ويبدو أن الحركة الإسلامية قد استخلصت الدروس بلا مبالاة الرأى العام الواسع بقمع عناصرها من قبل السلطة حتى ، أن المظاهرات العديدة التى كان ينظمها مناضلوها فى الشوارع احتجاجاً على هذا القمع لم تكن لتجمع أكثر من بضعة عشرات من الأنصار ، رغم اختيارهم للأوقات والأماكن التى تتواجد فيها أعداد غفيرة من المواطنين فى الشارع . ولذلك أصبحوا يخططون لاكتساب المجتمع المدنى أولاً ومحاصرة السلطة به حتى تستسلم لضغطهم .

وفى هذا الإطار توالت فى الأيام الأخيرة تصريحات قياديى الحركة ناقلة خطاباً جديداً مطمئناً من ناحية للرأى العام التونسى الذى اتضح لهم أنه لا يتحمس كثيراً لأطروحاتهم السلفية المتشددة ومن ناحية أخرى للسلطة التى تلوح لهم بالاعتراف القانونى لحزبهم بشرط أن ينسجموا أكثر مع توجهاتها ومع قانون الأحزاب الجديد الذى يمنع تكوين أى حزب على أساس من اللغة أو الدين باعتبارهما قاسماً مشتركاً بين جميع التونسيين . ويمكن حوصلة هذا الخطاب الجديد فى تغيير حركة الاتجاه الإسلامى لا سيما إذ أصبحت تسمى حزب حركة النهضة .. واختارت ضمن العناصر المؤسسة لهذا الحزب بعض النساء . وقد جاء الإعلان عن هذا الوجه الجديد فى تصريح مفاجىء للأستاذ راشد الغنوشى أمير الحركة لجريدة الصباح التونسية بتاريخ ١٧ يوليو ١٩٨٨ ، وبإذن خاص من رئاسة الجمهورية لأن الغنوشى كان ممنوعاً من التصريح للصحافة ، وقد بدأ الأستاذ الغنوشى تصريحه بخطاب مفتوح ومتسامح وكأنه أراد بذلك أن يمحو من الأذهان الانطباع السائد عن حركته باعتبارها حركة منغلقة لا تقبل الخلاف ، فهو يقول : " قد تختلف مع غيرنا فى معالجة الهموم واستلهام الثوابت ولا ضير فى ذلك طالما اعترف الجميع للجميع بحق الاختلاف والتنوع (...) فإن مثل هذا الاختلاف فى البرامج والتنافس على خدمة البلاد والأزمة ضرورى ومقوم لا غنى عنه لإرساء ديموقراطية حقيقة متوازنة وحيوية لا شكلية جامدة " .

وفى هذا الإطـــار يلاحظ الغنوشى أن لعـــــلاقات " الإسلاميين التونسيين ومخالفيهم طابعاً متميزاً يكاد يكون متفرداً فى دنيا العروبة والإسلام " .

ويضيف الغنوشى : " إنه ليس فى الأساس الفكرى للحركة ولا فى تصورها لواقع بلادنا ما يغرينا بالتردى فى حمأة الانفراد والانعزال والسرية والاحتكار لما هو من ثوابت الهوية وقيم النبل والخير والتقدم (****) (...) ولذلك لا نريد للاختيار الوطنى أن يكون بين مؤمن وكافر بل بين منهج حياة ومنهج آخر تندرج فى ذلك الرؤى الفكرية والقيم الاجتماعية والقيم الأخلاقية والبرامج المعاشية لتطوير حياة الناس وإسعادهم على طـــول المدى " .

أمّا بخصوص مجلة " الأحوال الشخصية " التى يعاديها الإسلاميون تقليدياً فقد أعلن الغنوشى أن " الأرضية الفكرية " التى انطلقت منها هى أرضية إسلامية " وهى بذلك تندرج فى إطار " مشروع إصلاحى وهو تقنين الشريعة عامة وفى مادة الأسرة خاصة خروجاً مما انتهت إليه أحوال التقاضى من تشتت وفوضى بين مختلف الاجتهـــادات الفقهية " ثم انتهى الغنوشى إلى اعتبار المجلة " إطاراً صالحاً لتنظيم علاقاتنا الأسرية " .. ويكتسب هذا الكلام قيمة خاصة عندما نعلم أن الاتجاه الإسلامى قد جعل من

هذه المجلة ومن الحقوق القانونية التى تعطيها للمرأة ، حصان طروادة ضد نظام بورقيبة التحديثى .

وفى خصوص تطبيق الشريعة ، قال الغنوشى " إن الشريعة عندنا ليست قوالب فوقية متعالية جاهزة للتطبيق حيثما اتفق بقدر ماهى جملة من القيم والقواعد والمبادىء العليا المطلوب تفاعلها مع خصوصيات زمننا " ثم أضاف مؤكداً هذا التوجــه : " ليس من نهجنا التعسف على مجتمعنا وعصرنا بإسقاط أنماط اجتماعية قد خلت أو التذيل لأنماط سائدة فى بيئات أخرى .. " وانتهى إلى أن حركته لا ترى " أنسب من الديموقراطية " . وقد اعتبر الملاحظون هذا التصريح نقطة تحول نوعية هامة فى توجهات الحركة الإسلامية التونسية وطبيعتها بينما رأى فيها آخرون مجرد مناورة تكتيكية للحصول على التأشيرة القانونية .. وتساءل البعض الآخر : إلى أى مدى سينعكس هذا الخطاب فى ممارسة الحركة وعناصرها التى رتبت على منطق مغاير تماماً بل أن العديد من الذين انتسبوا إلى الحركة بنوا ذلك الانتساب على خطابها السلفى الصفوى السابق !! .

وإذا كان من باب الرجم بالغيب البحث فى النوايا لمعرفة إن كان ما يقوم به الإسلاميون فى مستوى تغيير الخطاب نوعاً من التكتيك أم هو قناعة ، فإن المتابع لهذه الحركة والدارس لأدبياتها لا يسعه إلا أن يبدى على الأقل احترازاً مشروعاً .. خاصة وقد عودنا الإسلاميون على الخطاب المزدوج والانقلاب على الذات ..

وكيف لا يحترز الإنسان من خطـــــاب الإخــــوان " الديموقراطى جداً " وهو يستحضـــر ما كتبته جريــــدة " المعرفة " يوماً حول الديموقراطية ذاتها . فأعلنت أنه توجد مرحلتان : المرحلة الأولى يكون فيها الحكم لنظام وضعى وفى هذه الحالة نقبل الديموقراطية ونوظفها والمرحلة الثانيـــة " حين يكون النظام الحاكم إسلامياً وفيها لا مجال لوجود أى أحزاب تغاير هذا النظام ، إن الديموقراطية بما تفترض من حرية الرأى والتصرف المضللة ، تجعل أركان المجتمع عرضة للميز والتجريح ومبادئه هدفاً للكيد " (٢٤) .

وكيف لا يحترز الإنسان من النزعة التوظيفية للمنظمة النقابية وهو يقرأ إلحاح الأستاذ راشد الغنوشى فى " الفكر الإسلامى بين الواقعية والمثالية " على أنه " لا يجوز أن يبقى الإسلاميون بعيدين عن التأثير فى الطبقة العاملة وتسخيرها باعتبارها قوة متحركة للواقع .. "

بل وكيف لا يحترز الإنسان وهو يقرأ أيضاً ما كتبه الغنوشى معتبراً أن المجتمع كالجسد . فيه مضغة " إذا صلحت صلح الجسد كله " وقد حدد القوميون هذه المضغة فعمدوا إلى الجيش يكثفون نشاطهم فيه حتى بلغوا مراكز قيادية انطلقوا منها للسيطرة على المجتمع كله . وحدد الشيوعيون هذه المضغة فانطلقوا إلى النقابات خاصة وجعلوها مكاناً لعملهم يجندون الطبقة العاملة ويوهنون السلطة حتى تضعف فينقضوا على المجتمع كله . بينما الحركة الإسلامية لم تحدد بعد هذه المضغة الاجتماعية وظلت توزع جهودها على كل المستويات فتبقى ضعيفة فى كل المستويات " (٢٥) ثم ينتقد الحركة الإسلامية لأنها " لا تحدد للطلبة المنتمين إليها اختيارات وتخصصات محددة لخدمة خطتها (..) وآية ذلك ما ترى عليه الإسلاميين من إقبال على الكليات العلمية والتخصصات الطبية والهندسية لسبب واحد هو الإغراءات المادية ، وتضاءلت بذلك العناصر الإسلامية فى الكليات الإنسانية والتخصصات العسكرية ، والنتيجة أن العناصر الإسلامية آل أمرها إلى أن تعمل عناصر تنفيذ تبنى السدود والمشاريع الزراعية وتداوى مرض الخصوم ونفذت العناصر القومية والشيوعية إلى مراكز القيادة السياسية والثقافية فـــى مجتمعاتنا " .

أمّا عن إعلان الإسلاميين عن استعدادهم للتعاون مع السلطة بل وحتى الدخول معها فى جبهة انتخابية فإن ذلك ليس غريباً عن الحركات الإسلامية فى مختلف البلدان ونذكر خاصة الجماعات الإسلامية فى الباكستان مع ضياء الحق والإخوان المسلمين فى السودان مع النميرى . وقد بنى الغنوشى خطة الحركة الإسلامية التونسية تجاه السلطة عندما كتب موضحاً هذا الموقف قائلاً : " إذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات العامة ، ينبغى على الحركة الإسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسى معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى مقدمة اختيارها للنموذج الاجتماعى الذى تريده فتخوض المعارك الانتخابية وتضع مواطن أقدام لها فى البرلمان والمؤسسات البلدية وغيرها . وتشارك فى الحكم ولوجزئياً لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية " . ويضيف الغنوشى : " قد نعترف للدولة بالشرعية القانونية إذا اختارها الشعب ولكن لا نعترف لها بالشرعية الدينية إلا عندما تحكّم الإسلام . وحذار أن يظن الشعب أن الدولة أصبحت إسلامية لمجرد مشاركة بعض الإسلاميين فى أجهزتها " (٢٦) أما إذا لم تكـــن السلطة قانونيـــة ولا دينية ، فإنه من الواجب الثورة عليها سواء بالسلاح كما هو الشأن فى أفغانستان أو شعبياً كما هو فى إيران .

" صحيح - يقول الغنوشى - إن العالم يكرهنا ولكن

السياسات لا تبنى على المبادىء فقط ، وإنما تبنى على المصالح وليس من المستحيل أن تلتقى مصالحنا فى خطوة فى الطريق حتى تتفق مع مصالح أعدائنا " (٢٧) . ولكن مشروعية الاحتراز يجب ألا تنفى أى تطور فى مواقف الاتجاه الإسلامى (أو حزب حركة النهضة) ولكن هذا التطور ـ يبقى غير مقنع ـ ولا يبدو شاملاً لمختلف هياكل الحركة وقواعدها بل حتى هذا الخطاب التكتيكى الذى لجأت إليه للحصول على التأشيرة القانونية لم تستطع القيادة أن تمرره بسهولة على قواعدها خاصة أمام مزايدات حزب التحرير الإسلامى (****) المتطرف على يمينها والذى يستفيد باستمرار استقطاب العناصر الغاضبة فى صفوف الاتجاه الإسلامى .

ويجب أن ننتظر الأيام القادمة لعلها تحمل إلينا المزيد من الوضوح حول هذه المسألة .. وهو ما يفترض أن تقوم الحركة بنقد ذاتى علنى يمس منطلقاتها ومنهجيتها وأهدافها على السواء ، وهو أمر فى إطار معرفتنا بهذه الحركة يبدو مستبعداً وإلا عرضت شرعية انتسابها الدينى ، وهو نقطة قوتها ، إلى الطعن .

وفى هذه الأثناء ، فإنه لا يسعنا إلا التنبيه إلى مخاطر اللعبة الجارية حالياً بين نظام الرئيس زين الدين بن على وحركة راشد الغنوشى الإسلامية . هذه اللعبة القائمة من ناحية على سياسة سحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين بالمزيد من التنازلات و" الإنجازات الدينية " لافتكاك شرعية التمثيلية الدينية من الحركة الإسلامية ، والقائمة من ناحية ثانية على منطق الابتزاز السياسى الذى تمارسه الحركة الإسلامية على السلطة محولة كل الخطوات التى يخطوها النظام فى اتجاه الدين إلى مكاسب سياسية للحركة نفسها مستعملين فى هذا الاتجاه ما يمكن أن نسميه بسياسة " الشص " بحيث كلما ازدادت السمكة المقتنصة مقاومة كلما ازداد الشص تمكناً من حلقها .

ولعل مثالى أنور السادات بمصر والنميرى بالسودان أحسن نموذج لاستخلاص الدروس من مثل هذه العلاقات التى قد تنشأ بين الإسلاميين والسلطة هنا أو هناك .

الهوامش

* محمد باى حكم تونس بعد أحمد باى .

** المنتمون إلى العائلات الارستقراطية الكبرى بمدينة تونس .

(١) انظر كتاب عبد اللطيف الهرماسى : " الحركة الإسلامية فى تونس " ص ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٤ .

(٣) الهرماسى ـ نفس المرجع السابق ص ٦٣ .

(٤) انظر جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨٧ .

(٥) صلاح الدين الجورشى : " لماذا الفكر الإسلامى المستقبلى " مجلة ٢١/١٥ عدد ٢

(٦) أحميدة النيفر : النموذج الإسلامى التونسى . الواقع والطموح ـ ٢١/١٥ العدد ١٨ .

(٧) انظر نص القرار فى جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨١ .

(٨) الجورشى : لماذا انهزم الإسلاميون ونجحت يوتو ؟ مجلة ٢١/١٥ عدد ١٨ .

(٩)راشد الغنوشى : طريقنا إلى الحضارة ـ ص ١٤ .

(١٠) المعرفة ـ عدد ٧ سنة ١٩٧٣ : رسالة مفتوحة إلى كل داع إلى الله .

(١١) المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٨ .

(١٢) المعرفة ـ عدد ٧ سنة ١٩٧٨ .

(١٣) المرأة كإنسانة ـ المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٧ .

(١٤) الهرماسى : الحركة الإسلامية فى تونس ص ١٢٠ وانظر كذلك " المعرفة " عدد ٧ السنة الأولى

(١٥) راشد الغنوشى ـ طريقنا إلى الحضارة ص ٢٥ .

(١٦) الغنوشى طريقنا إلى الحضارة ص ٢٤.

(١٧) نفس المصدر السابق ص ٣٤ .

(١٨) نفس المصدر السابق ص ٢٢ .

(١٩) نفس المصدر السابق ص ٤٥ .

(٢٠) الغنوشى نفس المصدر ص ١٠ .

(٢١) المعرفة عدد ٤ سنة ١٩٧٤ .

(***) والغريب أن الإسلاميين التونسيين لا يجدون لهم ملجأ من قمع السلطة إلا فى الغرب ، فى فرنسا وانجلترا خاصة حيث يستظلسون بقيمه ونظمه . فى حين قامت السعودية بتسليم أحدهم إلى حبل مشنقة بورقيبة .

(٢٢) راشد الغنوشى : الحركة الإسلامية والتحديث (وهو كتيب مشترك مع حسن الترابى زعيم الحركة الإسلامية فى السودان) ص ١٦

(٢٣) راشد الغنوشى : طريقنا إلى الحضارة ص ٥٢ .

(٢٤) المعرفة عدد ٩ سنة ١٩٧٩ .

(٢٥) راشد الغنوشى : الحركة الإسلامية والتحديث . ص ٢٩ ، ٣٠ ومايليهما .

(٢٦) نفس المرجع السابق .

(٢٧) نفس المرجع السابق ص ٣٩ .

**** أنظر الوثيقة المصاحبة بعنوان " تنقيح الدستور " والصادرة عن هذا الحزب كنموذج لأطروحاته ومواقفه . وهو حزب يستقطب عناصره خاصة فى أوساط الجيش والشرطة والطلبة .

صناعة الوهم : الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الدينى فى السودان*

الحاج وراق

ظاهرة

تنامى نفوذ التيارات " الأصولية " " الإسلامية " فى السودان منذ أواخر السبعينيات جلية للعيان ، حيث ازدادت العضوية العاملة فى هذه الحركات وانتشر خطابها الفكرى والسياسى عبر الصحف العديدة والكتب الوافرة .. وازدادت المساحة المكرسة للبرامج السلفية فى التلفزيون والإذاعة .. كما اتخذ الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال السلف شكلاً كاريكاتيرياً . وتُستلُ من سياقها التاريخى والمعرفى وتنتزع منها مقاصدها لتخدم هدفا غير مقدس للمتحدث . والمثال الساطع لذلك خطب السفاح جعفر نميرى .. كما انتشر لباس " الزى السعودى " - أو كما يحلو للأصوليين تسميته " بالزى الإسلامى " - بين النساء ، وكثر الشباب الذين يطلقون لحاهم ويقصرون ملابسهم .

ظاهرة " التطرف الدينى " لها ما يفسرها فى الظروف والتحولات الاقتصادية والاجتماعية التى شهدها السودان فى الأعوام الأخيرة . ولقد اتسعت صفوف التيارات الاسلامية الأصولية لأن رياح الواقع المتخثر تملأ أشرعتها .

بالرغم من تنوع الحركات الإسلامية - إخوان مسلمين ، اتجاه إسلامى ، أنصار سنة ، جماعة مسلمين ، صوفية ، إلا أنهم يلتقون فى نقاط عديدة ... وأكثرها أهمية أنهم جميعاً يعتقدون أنه لحل مشاكل مجتمعنا المعاصر يجب أن نرجع إلى منابع الأصول الصافية المتمثلة فى أقوال السلف وممارساتهم .. على الرغم من أن الحماسة للدعوة للرجعة إلى الماضى تختلف من تنظيم لآخر ، وليست كل رجعة للماضى ردة ، فأحياناً يكون الرجوع للخلف لتحقيق اندفاع أقوى وأمضى إلى الأمام . ولكن كثيراً ما يكون الرجوع إلى الماضى هروباً من مواجهة المعضلات القائمة فى الحاضر ، أو عجزاً عن حلها .. عبّر عن ذلك (كــــارل ماركس) فى كتابه (الثامن عشر من برومبير) ، حيث تحدث عن قرون استحضارات غابر التاريخ ، فمن جهة هناك استحضــار الماضى من أجل المستقبل ، كما فعلت الثورات البورجوازية فى فرنسا وانجلترا فى أول عهدها ، فقد اتخذت النهضة شكل الرجوع للماضى :" فى فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد ، نراهم يلجأون فى وجل وسحر إلى استحضار أرواح الماضى لتخدم مقاصدهم ، ويستعيرون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء كى يمثلوا مسرحية جديدة على مسرح التاريخ العالمى فى هذا الرداء التنكرى الذى اكتسى بجلال القدم ، وفى هذه اللغة المستعارة فالمجتمع البورجوازى " مع ما هو عليه من قلة البطولة ، اقتضى إخراجه الى حيز الوجود بطولة وتضحية وارهاباً ، واقتضى حرباً أهلية ومعارك بين الشعوب ، وقد وجد مصارعوه فى التقاليد ذات الصراحة الكلاسيكية التى خلفتها الجمهورية الرومانية ، المثل العليا والأشكال الفنية والأوهام التى كانوا فى حاجة إليها لكى يخفوا عن أنفسهم ما كان

* الحاج وراق : الحزب الشيوعى السودانى (نقلا عن مجلة " النهـــــج " - العدد ١٥ - السنة الرابعة - ١٩٨٧ - مع التركيز على الفقرات الأساسية) .

عليه محتوى صراعاتهم من قصور برجوازي ولكي يبقوا حماستهم في المستوى العالي للمأساة التاريخية العظيمة ، وهكذا كان بعث الموتى في تلك الثورات يؤدي مهمة تمجيد الصراعات الجديدة ، لا التقليد الساخر للصراعات القديمة ، مهمة تعظيم الواجب المعين في الخيال لا الهروب من محاولة إيجاد حل له في الحقيقة ، مهمة اكتشاف روح الثورة مرة أخرى ، لا جعل شبحها يحوم ثانية " ..

ولكن هناك استحضاراً آخر للماضي ـ مثلما حدث في فرنسا ـ (١٨٤٨ ـ ١٨٥١) يتخذ شكل الردة والرجوع " القهقرى إلى عصر انقرض " حيث عادت التواريخ القديمة والتقاويم الزمنية القديمة والأسماء القديمة والمراسيم القديمة .. وعاد كذلك رجال الدرك القدامى الذين بدا أنهم اندثروا منذ أمد طويل .. إنه الحنين " للعودة للماضي من مخاطر الثورة " ..

والواقع السوداني يؤكد هذين الشكلين المتعارضين لاستحضار الماضي . فمثلاً في " الثورة المهدية " ، عندما طالب الإمام المهدي السودانيين " بالهجرة " إليه من جميع المناطق واللحاق به في (قدير) لمراكمة القوى والنضال ضد المستعمر ، لم يكن (ذلك إلا) تقليداً شائهاً (لهجرة) النبي والصحابة . فالمماثلة هنا بين الهجرتين جعلت اللحاق بالمهدي والنضال ضد المستعمر مهمة جليلة ومقدسة كهجرة النبي والصحابة ، فتم تعظيم الواجب المعين وتمجيد الصراع الجديد لا التقليد الساخر للماضي ، ولذلك اكتسبت الأصولية المهدوية محتوى اجتماعياً ومتقدماً وثورياً . وعلى النقيض من ذلك انتشرت في الآونة الأخيرة في السودان التيارات الإسلامية التي يعود طرحها الفكري وبرنامجها إلى الردة والنكوص الحضاري .

التشبث المرضي بأستار الماضي يجد جذوره في تدهور الحاضر والانزلاق من سئ لأسوأ . ويغلب على تاريخ السودان الحديث ـ منذ الاستعمار البريطاني وحتى الآن ـ طابع التطور الرث أو الارتدادي ؛ حيث يتم الانتقال غالباً من أزمة إلى أزمة أشد . ذلك لأن الأنظمة المتعاقبة حافظت على نفس البنية الاستغلالية فتعمقت كوارثها عاماً بعد عام .

انتهى الغزو البريطاني للسودان بتشكيل بنية اقتصادية ـ اجتماعية تابعة ومتخلفة ، فقامت مشاريع الزراعة الحديثة وبعض الصناعات الخفيفة لا لتلبي احتياجاً موضوعياً داخلياً ، وإنما لترعد مصانع لانكشير وتدور البورصة في بريطانيا . وتم استنزاف الفائض الاقتصادي للبلاد وتهريب أرباح الشركات عبر التبادل غير المتكافئ والضرائب ، مما أعاق بناء مجتمع زراعي صناعي متقدم يلبي احتياجات المواطنين المادية والثقافية . ولم تغير الحكومات الوطنية المتعاقبة ، بعد خروج الاستعمار ، شيئاً من هذه البنية التابعة والمتخلفة ، إنما اندفعت فيها بعزم أكبر ومضاء أشد ، فتضخمت ويلات طريق التطور الرأسمالي وازدادت كوارثه وأزماته .. وإن كانت الجماهير توقعت أن ينعكس الاستقلال على حياتها تطوراً واستقراراً ،فإن الرأسمالية المحلية التي امتلكت زمام الأمور ، فهمت الاستقلال " كتحرير لا تعمير " تحسَّن به من شروط تبعيتها للاستعمار العالمي ، فساءت حالة الجماهير أكثر بدلاً من أن تتغير نحو الأحسن .

وقد ربط المواطن العادي البسيط ، بصورة غير صحيحة ، ما بين خروج الاستعمار وازدياد بؤسه ، لدرجة أن البعض صار يتمنى رجوع المستعمر مرة أخرى .. وما علموا أن معاناتهم إنما تكمن في بقاء المجتمع الذي بناه ويستفيد منه المستعمر في ثيابه القديمة أو الحديثة ، وأن الطريق الرأسمالي ـ بغض النظر عن لون بشرة القائمين على أمره ـ كلما امتد استطالت معه آلام العاملين وحرمانات الكادحين .

ثم جاء نظام عبود العسكري عندما تنازلت الرأسمالية وشبه الإقطاع عن سلطتها السياسية لتحفظ سلطتها الاجتماعية ، فسلمت السلطة لكبار جنرالات الجيش ، وانضاف البطش لسياسة التجويع والتخلف ـ وباتت عودة الحياة إلى ما قبل عبود حلماً تدفع فداءه المهج والأرواح .. وفي طريق ملؤه الشوك والآلام ، وعبر تضحيات جمة ، استطاع الشعب أن ينتزع حريته في أكتوبر ١٩٦٤ ، ولكن لا ينصرم العام الأول حتى يحل الحزب الشيوعي ويطرد نوابه من البرلمان ويعدل الدستور في اتجاه تقنين دكتاتورية مدنية . لقد خافت البرجوازية وشبه الإقطاع من تهديد الجماهير ونفوذ القوى الديمقراطية لدرجة جعلتها تتخوف من شكل حكمها ذاتها ، فانقضت على الليبرالية (...) . وفي ظل سيادة المشروع الخاص وفتح البلاد لنهب الشركات العالمية ، ازداد ضنك الحياة للكادحين واغتنى أكثر الفئات المتملكة .. وساد الإحباط واليأس قطاعات واسعة . ومنذ مايو ١٩٦٩ استحكمت حلقات الردة على شعارات أكتوبر وأهدافها ، وأغرق نهوض الجماهير الديمقراطي في بحار الدم ، وتمت مصادرة شاملة لأبسط أنواع الحقوق والحريات الأساسية ، ليندفع من فوق ذلك النظام بجموح وعمق في نفس طريق النمو الرأسمالي مورثاً البؤس والمجاعة للملايين ومعلناً بوضوح الإفلاس الكامل لهذا الطريق ..

صارعت الأحزاب التقليدية نظام نميري على جهاز الدولة

كمصدر من مصادر تراكم رأس المال . ولاعتقادها أنها أكفأ في إدارة شؤون الحكم ، ولتكتسب معارضتها مشروعية ، ركزت في خطابها الدعائي على أن عهدها كان أحسن من (الآن) ، فعارضت نظام نميري من وجهة نظر الماضي أكثر مما عارضته بمقدار ما يتصرف في الموارد المتاحة له الآن .. وقد بلغ التشابه في الوضع بين الدكتاتوريتين العسكريتين الأولى والثانية حداً جعل أن هناك اعتقاداً سائداً بأن (أكتوبر) التي أزاحت نظام عبود ستتكرر بحذافيرها لإزاحة نظام نميري فباتت الأغاني والأناشيد التي صدحت بانتصار اكتوبر تغني شوقاً إلى استعادة اكتوبر من جديد ، أو في المجاز اكتوبر (الثانية) ، فصار غناء الماضي شدو المستقبل ..

لقد كانت نتيجة هذا التطور الرث أو الامتداد الهابط لحركة المجتمع ، أن ازدهرت العقلية (الماضوية) و (السلفية) حيث أن الماضي دائماً أحسن من الحاضر ، وأن أقصى ما نستطيع بلوغه في المستقبل هو استعادة الماضي .

وتجد هذه النظرة جذورها ــ كما بين محمود أمين العالم ــ في الفسلفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط ؛ التي ارتبط عندها التقدم (بالقديم) وغلب عليها تصور للزمن ذو طابع ارتدادي ، حيث أن العصر الذهبي هو الماضي وأقصى تقدم هو استعادة ذلك " القديم " السعيد .

التطور الرأسمالي يجلب الخراب للمنتج الصغير ، ويتدهور باستمرار الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمهنيين والعاملين بأجر . وينتزع المالك الصغير من رتابة حياته وأمانه واطمئنانه ليسلمهم الى ضراوة المنافسة ، إلى حيث (يأكل) الناس بعضهم بعضاً والبقاء للأشرس . ويفكك النمو الرأسمالي تعاضد القبيلة ودفء العائلة الممتدة ، ولا يستعيض عنها بأي مؤسسات اجتماعية أخرى سوى علاقات المصلحة الباردة والحساب الجاف . والذي يهوي عالمه أمامه ، يهرع إلى جدار المعجزات يتكئ عليه ، ويتشبث تشبثاً مرضياً بذلك الماضي السعيد (...) .

غياب التنمية وبالتحديد الثورة الصناعية وما يترتب على ذلك من تخلف للقوى المنتجة ، جعل الناس أسيري الطبيعة وعاجزين تجاهها . فأتخذ الاغتراب شكل الاغتراب الديني ، (...) ، واستثار غيابُ التصنيع من انحلال القطاع التقليدي بفعل التطور الرأسمالي الهجرةَ من الريف للمدينة . يأتي الوافدون لا ليستوعبوا في الصناعات الناشئة في المدن وإنما في القطاعات الهامشية ، وعادة يحتفظون بتصوراتهم التقليدية . ولذلك بدلاً من أن تكون المدن مراكز إشعاع للقيم الحديثة المستنيرة ، تغرق في بحر القيم التقليدية أو " تُستَّرَيف " . وتجدر الملاحظة أنه في الانتخابات النيابية الأخيرة ١٩٨٥ صوتت هوامش المدن والأحياء الجديدة في العاصمة المثلثة للجبهة القومية الإسلامية ، بينما صوتت الأحياء القديمة الراسخة للحزب الشيوعي . صحيح أنه يسهل التلاعب في الأصوات بالبيع والشراء في هوامش المدينة بفعل الفقر ، ولكن ليس هذا هو العامل الوحيد .

في ظل غياب الحريات العامة ، ومن ثم الفكر الديمقراطي والثوري ، وفي ظل توازن قوى مختل لصالح اليمين ، والجذر العام للحركة الثورية في البلاد ، جنحت قطاعات واسعة من الجماهير التي يدهسها العوز والحرمان ـ خصوصا الشباب ـ إلى انتظار حلول لمشاكلها من خارج مجرى نضالها وحركتها ، فأملت أن يأتي (مسيح) أو (إنسان كامل) أو (واحد زي منجستو) ليخلصها . واتخذ الهروب أشكالاً أخرى عديدة منها تعاطي المخدرات وعقاقير الهلوسة والهوس الديني والالتجاء إلى الخرافة وتصور أن (المجتمع الجاهلي) غلب على أمره إذا تغلب عليه في الخيال عن طريق العزلة والابتهال .

وقد وجد ذلك تأييد السلطة المايوية نفسها . ففي آخر أيامه خطب السفاح جعفر نميري مدعياً أن أحد أولياء الصوفية جاءه في المنام وطوف به السودان صائحاً : العدالة ، العدالة ، معطياً بذلك محاكم العدالة الناجزة وحالة الطوارئ جلالاً صوفياً وقداسة لا تستحقها .. وكانت تلك القمة الدرامية في سعي السفاح لإظهار نفسه بمظهر المريد الصوفي . وقبلها تكررت كثيراً زيارات السفاح إلى حلقات الذكر والصوفية ومزارات الأولياء وقباب الصالحين . واستفاد من ـ أو ربما روّج ـ الشائعات التي كانت تنتشر بأن نميري لن يذهب ما دام يحمل " عصاه السوداء " وأن نظامه يدعمه " أهل الله " وأنه لن " يسلم إلا للمسيح " . ويذهب البعض إلى القول بأن بعض (الفقراء) " جمع فقير أو فكي " كانوا من موظفي القصر الجمهوري مهمتهم (كشف) الانقلابات وتثبيت النظام ! ولم يكن نميري وحده ، فهذه كانت موجة لانتعاش المؤسسة الصوفية ولكن في شكل ومحتوى جديد .

ارتبطت هذه الموجة ببروز الرأسمالية الطفيلية . وهي فئات تعتمد في دخلها وتراكم رأسمالها على المضاربة كتجارة العملة ، السوق السوداء ، الوساطة ، ونهب القطاع العام .. ولأنها لا تستثمر عموماً في القطاعات الإنتاجية من صناعة

وزراعة ، فدخلها يعتمد على المصادفة أو الفجاءة كأن يرتفع سعر الدولار ، أو سعر السجائر أو يتم استخراج تصديق ..الخ .. ولذلك هى عموماً لا تبرمج أو تخطط لاستثمارها أو ربحها كما تفعل مثلاً الرأسمالية الصناعية التى يحسب أفرادها الاحتمالات منذ البداية وتبنى عملية الإنتاج والتوزيع على أسس المنطق العقلانية ، لذلك روّجت فئات الرأسمالية الصناعية فى فترة نهوضها فى أوروبا لقيم الاستنارة وسيادة العقل والتفكير . وعلى العكس من ذلك تفهم الرأسمالية الطفيلية دخلها المعتمد على الفجاءة بوصفه " فتحا ربانيا " أو " كرامة " و " معجزة " حيث لا ناموس ولا تكراوا وإنما انفلات . فروّجت " للبهموت " والدجل والشعوذة . وقد وفرت مقولات الصوفية من " الكشـــــف " و " العلم اللدنى " ـ التى أعيد إنتاجها بشكل جديد وفقير ـ سلاحاً فعالاً فى أيدى القوى الطفيلية لمعاداة العقل والاستنارة ونشر الظلامية والخنوع .

إن هذه الصوفية الجديدة الشرهة [لم تكن] صوفية رابعة العدوية أو الشيخ فرح ودتكتوك ـ صوفية التقشف والصلاح ــــ [بل كانت] صوفية إمامها الشيخ ريجان ، وأقطاب نميرى ، عمر محمد الطيب ، وأبو قرون ... صوفية " اللغف " و(هبر) المال العام والملء منه ، صوفيــــــة " المرسيدسات " لا " البخـــرات " وسفــن أب بـــدلاً من " المحايات " والقرض بدلاً من القَرَض ، إنها صوفية أخذت من الصوفية كل شئ الا الزهد والسماحة . لذا ليس غريباً أن أبشع جريمة ارتكبت فى السودان ضد الحرية والفكر والمتمثلة فى إعــــدام محمود محمد طه قد ارتكبها صوفيون جدد (المهلاوى ، المكاشفى ، أبو قرون ، عوض الجيـــد ، نميرى) ، بمعاونة جماعة الترابى ... والمعروف عن تاريخ الصوفية كله التسامح إزاء اختلاف الآراء ، وأن قادة الصوفية دفعوا دماءهم لعسف الحكام واضطهادهم . ومحمود محمد طه لم يقل أكثر مما قال به محى بن عربى ... إلا أن هــــؤلاء [كانوا] هم الصوفيون الجدد (...) .

فشل نظام الرأسمالية الطفيلية فى توفير ظروف العيش الكريم لغالبية الشعب ، أهدر [الموارد] جلب الكوارث للبلاد ، وهدد وحدتها ، وباع سيادتها .. تحكم الطفيلية والفشل يطاردها من كل جانب ، الأزمات تنخر عرشها وتجعل الأرض تميد من تحت أقدامها .. لذلك نزعت الفئات الطفيلية إلى تغييب الواقع ونشر الظلامية والتعلق بالمعجزات .

والجماهير التى لم تنطل عليها حيلة " شد الأحزمة على البطون " من أجل " التنمية " و " الاكتفاء الذاتى " ، خطب فيها نميرى وفقهاء الطفيلية محذرين من مخاطر " مطايب " الطعام ، بينما هم اتسعت حلوقهم من كثرة ازدراد الترف وتقيؤ الكذب الكثير ، إنه الزهد للجماهير المحرومة والشراهة للقلة المترفة .

توفرت للطفيليين فوائض مالية ضخمة لم تستثمر استثماراً إنتاجياً . وعلى طريقة " مستجد النعمة " امتازوا بنزعة استهلاكية واضحة . واستعاضوا عن عجزهم عن الإبداع وعطالتهم عن أى خلق حقيقى ، استعاضوا عن ذلك بالانغماس فى الفساد والشهوانية المفرطة . وفى ظل الأزمة الاقتصادية وانتشار قيم الكسب الطفيلى وأحلام الثراء السريع ، توفرت موضوعات انحلالهم وتفسخهم من بنات الأسر الفقيرة والمتوسطة ، فانتشر فساد على شاكلة الطفيلية وصورتها ، فساد " الخطف " أو الفجاءة ... وصارت مزارع الطفيليين مرتعاً لبذر الرذيلة وحصاد الغرائز المنفلتة بدلاً من الخضر والفاكهة ، وأنتج هذا الفساد مقابلـــه : الهوس الدينى . فالشاب البرئ والمحروم الذى يرى مظاهر التفسخ الاجتماعى بدون معرفة أسبابه العميقة ، يكون أكثر عرضة للإيمان بأطروحات وفتاوى الجماعات الدينية المتطرفة . فينظرون إلى المرأة كسبب أوحد أو رئيسى وراء كل المعايب والأزمات . ولذلك يقول كشك إن المرأة يجب أن تخرج ثلاث مرات فى حياتها : من بطن أمها إلى الوجود ، ثم من بيت أبيها إلى بيت زوجها ، ومن بيت زوجها إلى القبر ! كأنما المرأة الساقطة تمارس السقوط وحدها بلا رجل .

وفى ظل التفسخ الأخلاقى وانهيار الأسر الذى شجعته ظروف التطور الرأسمالى ، بحثت نساء عديدات عن تبرئة للذمة ، وركن قصى يصددن به غيلاء الزمن . ويجئ ارتداء الحجاب أو الزى الإسلامى كمحاولة لإصدار شهادة بحسن السير والسلوك . جهدت نساء عديدات فى استخراجها صدقاً أو رياءً .

وتفرغ الهوس الدينى لمجاهدة مظاهر مثل " الجلوس فى الحدائق العامة " و " الأفلام " و " اللبس القصير " غافلا عن أن هذه أعراض لا تكتسب دلالة إلا فى وجود الجوهر الأساسى والذى تنبع منه جميع الأمراض الخلقية والاجتماعية ـ ألا وهو الملكية الخاصة . والذى يحارب المظهر دون الجوهر كدون كيشوت فى حربه لطواحين الهواء ـ وهكذا يشترط التفسخ الأخلاقى الهوس الدينى ، إنهما وجهان لعملـــة واحدة . فالمجتمع السودانى الذى تنتشر فيه أشرطة الشيخ كشك هو نفسه الذى تنتشر فيه أشرطة الأفلام الخليعة والأغانى الهابطة . وتلفزيون جمهورية السودان المغرم بعرض المسلسلات الأمريكية الساقطة ، هو نفسه الذى يعرض متولى الشعراوى ومصطفى محمود ... وليس فى ذلك

تناقض نهائى ، فالغرائز المنفلتة تغيب العقل ، وظلامية الفكر السلفي تحتقر التفكير . إنه موقف واحد ثابت ونهائى فى معاداة الإنسان وعقله .

ومن الأسباب الأخرى فى انتشار الهوس الدينى تضخم تنظيم الإخوان المسلمين . ويعود ذلك لأسباب عديدة . فمنذ المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧ م . بين الأحزاب اليمينية ونظام نميرى ، استغلت جماعة الترابى علاقاتها المتعددة مع أمراء السعودية وشيوخها لتأسيس العديد من المؤسسات والشركات الإسلامية ، وبذلك التحق قادة الجماعة بنادى الطفيلية المايوية بل واستثاروا حسد المايويين لسرعة صعودهم فى السوق . وتحت ستار النشاط الخيرى تدخلت البنـــــوك " الإسلامية " مباشرة فى السياسة ودعم الهوس الدينى ، كما أنها وفرت أموالاً كافية لدعم حركة ونشاط التنظيم . وربطت البنوك والمؤسسات الخريجين من الجامعات والمعاهد ، الذين كانوا يتساقطون من عضوية التنظيم بعد التخرج ، ربطتهم بالتنظيم .

{ *** }

يقسم فرج فودة التيارات الإسلامية فى مصر إلى تيار ثروى ـ نسبة إلى ثروة ـ وتيار تقليدى وثالث راديكالى ، ويعتقد أن أزمتها فى اختلافها وتناقضاتها مع بعضها البعض .

فى السودان أيضاً يوجد تيار الثروة الذى يطمح فى دولـة " إسلامية ! " تحرس الملكية الخاصة بسياج مقدس وتقمع حركات الاحتجاج والثورة بدعوى الزندقة والكفر . وهناك أيضا التيار التقليدى الذى لا يرفض الوضع القائم رفضاً كلياً ولكن يدعو إلى ترشيده . كما يوجد التيار الراديكالى الذى يشكل الطلاب والمهنيون والمالكون الصغار قاعدته الاجتماعية .

هذا التيار تعجبه ثورة على النمط الخمينى ويهمهم أحياناً بعبارات " الاستضعاف " " لا شرقية ولا غربية " والعداء للاستكبار والطاغوت . هؤلاء أشد معارضة لفظيـــة " للغرب " من رصفائهم ، وهم وقود التيارات الأصولية وأكثرهم ميلاً للعنف والإرهاب .

ما يميز السودان أن الجبهة الإسلامية القومية ـ وهى تكاد تكون الكتلة الفاعلة الرئيسية للتيار الأصولى فى السودان ـ تضم هذه التيارات الثلاثة فى أحشائها تحت قيادة تيار الثروة . وقد ساعدت أفكار وشخصية حسن الترابى فى الحفاظ على هذا الشتات متماسكا . فالترابى يحلو له ولأنصاره وصفه برجـــــل " التوحيد " و " التجديد " ، أى الجمع بين الموقف " الأصولى " و " الحداثة " . واعتماداً على حادثة تأبير النخل وحديث الرسول " أنتم أعلم بشئون دنياكم " يؤسس الترابى لفقه المصلحة ، والذى يعنى تحطيم المرجعية السلفية التقليدية ، والاحتفاظ بحرية أكبر فى التعامل مع النصوص الدينية . لدرجة أنه يرفض حديث الذبابة موضحاً أنه فى الأمور الطبية يأخذ برأى الطبيب الكافر ولا يأخذ بحديث النبى (ص) . هذه المرونة فى التعامل مع النصوص استخدمت اجتماعياً لتوسيع تعاملات الفئات الطفيلية المالية وتكتيكاتها السياسية المتقلبة ، والتى كثيراً ما تصطدم مع النصوص ، أو الفقه . كما لعبت المرونة دوراً كبيراً فى التقبل والدعوة لنمط الحياة الغربى . فالترابى مثلاً يفخر بإعجابه بالموسيقى الغربية أكثر من الموسيقى السودانية ، يطالب بالاختلاط فى جامعة أم درمان الإسلامية ويدعو إلى شريعة فى السودان لا تهدد مصالح الغرب الاستراتيجية . كما يدعى أنه لا توجد نقابات فى الإسلام . هذه الاجتهادات تلبى مصالح الرأسمالية الطفيلية التى لا تريد حواجز أو سدوداً فى وجه تراكم رأسمالها ، كما تشعر البرجوازى الصغير المثقف بالرضا والامتلاء بأنه بلغ الحسنيين : حافظ على تدينه والتحق بحياة العصر .. إن مرونة الترابى ولا مبدئيته ـ مرونة السمسار ـ جعلته يتمطى بنجـــاح بين برجماتية فهد بن عبد العزيز ودون كيشوتية الخمينى ..فيجمع فى جهاز حزبى واحد تيار الثروة والثورة الوعظية .. وتكاد تكون لغة الترابى المبهمة واللزجة التى تتفادى القطعية وتحتمل أكثر من تفسير وتأويل ، محاولة لخلق تجانس طبقى بين شتات الجبهة القومية على مستوى اللغة ، ومحاولة لتحييد أو إلحاق فئات من البرجوازية الصغيرة بالفئات الطفيلية . هذا التناقض أورث الترابى الطنطنة والتعثر اللفظى الذى يبز فيه غيره ، ولكنه فى مواقفه العملية وجوهر طرحه الفكرى يعبر بصورة حازمة عن أشد مصالح الفئات الطفيلية رجعية .

يسرت هذه المرونة اللامبدئية لتنظيم الإخوان المسلمين العمل فى أوساط مختلفة وظروف متباينة . فعلى عكس التيارات الدينية الرافضة التى اعتزلت المجتمع ، اختـــرق الإخـــوان (السودانيون) المجتمع ، وصاروا يتحدثون باسم قوى رافضة لهذا المجتمع ، وفى نفس الوقت وبدرجة أشد يعبرون عن الفئات الطفيلية التى تحرس هذا المجتمع الاستغلالى . (...) .

واستقوى الهوس الدينى بدفع السلطة المباشر أحياناً ، أو بالسماحة وإغماض العين عن نشاطه أحياناً أخرى .

{ *** }

قدم نظام نميرى خدمة جليلة للتيارات الأصولية حتى فى أول عهده وصدامه معها . فقد ضرب القوى الوطنية والشيوعية . وأعدم القادة وشرّد وسجن الكادر الأساسى ، ثم نفذ سياسات معادية للجماهير بشعارات الاشتراكية والتقدمية فابتذل أطروحات القوى الثورية وشوه برنامجها . ومنذ عام ١٩٧٧ ـ يسّر للإخوان المسلمين ـ جناح الترابى ـ من مواقع تحالفه معهم ـ كل سبل الحركة والانتشار لاستخدامهم كترياق ضد حركة الجماهير . ومثلت قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ، وإعلان حالة الطوارئ ١٩٨٤ انتصاراً لخطهم السياسى والفكرى ، وتنامى نفوذهم حتى ضمن معادلة السلطة . وقد كانت هذه القوانين بما أحدثته من إرهاب وترويع وإظلام ، بمثابة الساتر الذى تحركت تحته فيالق الجهل وجيوش الظلام .

وتسامح نظام نميرى كقانون عام مع التيارات الأصولية الأخرى . ولم تكن هذه مصادفة ، أو غباء سياساً ، فالتيارات الأصولية ـ بغض النظر عن خلافاتها ـ تشكل أفكار معاداة الشيوعية والتقدم لازمة أساسية فى نشازها . ومن الموقف الهستيرى والمرضى فى العداء للشيوعية ينزلقون إلى دعم أنظمة القهر والانحطاط ، وإلى معاداة كل ما هو وطنى وإنسانى . إن معاداة الشيوعية هى عورة التيارات الأصولية ومكمن مقتلها . وهى ايديولوجية القوى الفاشية من كل شاكلة ولون . فجمع بين نميرى والتيارات الأصولية العداء للشيوعية وحركة الجماهير الديمقراطية . فاستقوى بهم وتسامح مع حركتهم حتى أن الضربات التى يكيلها استثناء لهذا الفريق أو ذاك كانت تتم بحذق ورفق .

والتيارات الأصولية باهتمامها المرضى بالقضايا الشكلية والثانوية على حساب القضايا الرئيسية تريح أنظمة القهر وقوى الاستغلال . فمثلا فى عام ١٩٨٢ بينما الشارع يغلى والنظام المايوى يتمرغ فى أزماته ، كان الإخوان المسلمون والجمهوريون يتناقشون حول : من يحاسب الناس يوم القيامة ؟! ونحن لا نتأفف من أن يناقش المسلم تفاصيل دينه ، ولكن فى زمن يموت الناس جوعاً وتنعدم الحريات العامة ، وتباع السيادة الوطنية ، يكون الانصراف عن هذه القضايا الرئيسية فى أحسن الأحوال سذاجة لا تغتفر .

فالأصولى " الإسلامى " يستفزه منظر امرأة سافرة ، لكن لا يحرك ساكناً عندما يرى امرأة مسنة تتضور مسغبة ، أو ترتجف برداً أو تلتحف السماء . تنتفخ أوداجه فى نقاش حول طول المسواك ، وموقع " المنكير " و " الكوفير " من التحليل أو التحريم ، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن قضايا توزيع الثروة وشؤون الحكم . يغبط حتى تبين نواجذه لو أن النميرى أو فهد بن سعود قطع يداً امتدت لسرقة بعض الجنيهات ، ولا يهتم بأن هؤلاء سرقوا ملكا كاملاً ودولة " بحالها " . وعادة ما يؤيد الأصولى النظام السعودى لأنه يضيق على النساء ، ويمارس القطع والجلد ، ويتحدث عن الجهاد المقدس ، ولا يستفز الأصولى أن هذا النظام (...) يرهن ثروات المسلمين إلى الشركات العالمية (...) . مثل هذا الأصولى حتى إذا عارض أنظمة القهر وقوى الاستغلال ، يعارضها من نفس القاعدة الاجتماعية ولا يضع أسس نظامها الاقتصادى والاجتماعى موضع التساؤل .

وتنامى نفوذ التيارات الأصولية وسط الطلاب يجد جذوره كذلك فى طبيعة النظام التعليمى فى البلاد . فالمناهج التعليمية وطرق التدريس تعتمد على التلقين من أعلى من جانب المعلم ، والتلقى والحفظ من جانب الطالب . هذا النظام يقتل التساؤل والقدرة على الحوار ، ويعود الطالب على تقبل كل معلومة بوصفها حكمة مطلقة لا يأتيها الباطل ، ويربيه على الطاعة بلا رشد . ومع اختفاء نشاطات خارج الفصل ، من موسيقى ومسرح وجمعيات أدبية وخلافها ، توفرت ظروف مواتية لإنتاج الهوس . إن التعليم بوضعه غير الديمقراطى ساهم فى تخريب البنية النفسية والفكرية للطلاب ، وإغلاق عقولهم وشحنهم بضيق الأفق والتعصب الأعمى . وقد سَندت وتسارعت هذه العملية بتركيز الإخوان المسلمين على المعلّمين منذ الاستعمار وتوجيه عضويتهم للعمل فى هذا القطاع ، مما أدى إلى زيادة وزنهم نسبياً وسط المعلمين ومن ثم إلى التأثير الواضح لهم فى حركة الطلبة .

من الأسباب الأخرى لظاهرة الهوس الدينى بروز ما عرف بالحقبة النفطية . فقد امتلكت السعودية ودول الخليج أموالاً هائلة جعلتها تنجح فى نشر ايديولوجيتهم السلفية ، وذلك عبر تدجين المثقفين ، شراء الصحف والمجلات ودور النشر . كما أن الحاجة إلى القروض والهبات جعلت نظام نميرى وغيره من الأنظمة العربية المتهالكة تتاجر بالإسلام طمعاً فى " عطيته " ، وشكلت الدول النفطية مراكز استقطاب للهجرة السودانية ، والمغترب كثيراً ما يتأثر بالقيم السلفية المحيطة به ويساهم فى نشرها بالسودان .

كذلك ساهمت الهجرة فى ازدياد وزن المالكين الصغار ومن ثم ازدياد تفوذهم السياسى وانتشار أوهامهم ، كما أنها شجعت الحلول الفردية مما أدى لإضعاف حركة الجماهير وإحساسها بالعجز .

ومصر بوابة العالم العربى تؤثر توجهاتها والحركة الفكرية فيها على السودان . وقد انتشر الهوس الدينى فى مصر بتشجيع من السلطة الحاكمة وبسبب الهزائم المتلاحقة ، والانفتاح الاقتصادى والاستبداد السياسى ، مما أثر فى السودان وسرع وتائر انتشار الهوس الدينى . وقد كان لانتصار الثورة الإيرانية نفس الأثر السلبى . هذا إضافة إلى أن الدول الامبريالية شجعت الظلامية والسلفية فى العالم العربى الإسلامى . فهى لا تهتم كثيراً باللعنات التى تصب عليها ، وإنما تهتم أكثر بالمواقف العملية ، وأصدق مثال لذلك ما كشفته صفقة الأسلحة السرية الأمريكية لإيران ، ويكفى للتدليل على علاقة الهوس الدينى بالامبريالية أن دعاية التيارات الإسلامية تستخدم فى عدائها للشيوعية والتقدم نفس التقنيات الاعلامية والأساليب التى تنتهجها وسائل الدعاية الامبريالية (...) .

لقد تفاعلت هذه العوامل مجتمعة على قاعدة طريق التطور الرأسمالى لتنتج ظاهرة التعصب الدينى ، وانتشار التيارات الإسلامية (فى السودان) .



الملامح العامة للحركة الإسلامية فى سورية

(من عصر النهضة إلى بداية الستينيات)

د . عبد الله حنا

١ - الفكر الدينى بين الطرق الصوفية والتنوير الإسلامى فى عصر النهضة :

حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت الايديولوجية الدينية الصوفية هى السائدة فى المشرق العربى . وكان عدد من كبار المتصوفة (١) ، الذين ظهروا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر قد تركوا أثراً واضحاً فى أقطار المشرق العربى وغيره من البلدان الإسلامية . ولاتزال أصداء أقطاب الصوفية وكراماتهم تتردد حتى الآن فى الأوساط المتأثرة بالصوفية وطرقها . (٢)

ومع أن مسيرات الطرق الصوفية (٣) اصطدمت أحياناً مع الطبقة الحاكمة العثمانية ، عندما كانت مصالح الحرفيين - وهم عماد الطرق فى المدن - معرضة للخطر (٤) ، إلا أن الطرق الصوفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تؤدّ دوراً ثورياً ، كما كان الأمر عند نشوء بعض هذه الطرق . وقد برز الدور السلبى للطرق الصوفية فى بلاد الشام وما بين النهرين واضحاً للعيان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع ظهور حركة النهضة العربية ، إذ وقفت الطرق الصوفية فى مواجهة مكشوفة مع حركة النهضة العربية والتنوير الإسلامى .

فى تلك الفترة - فى منتصف القرن التاسع عشر - أخذ الصراع بين القديم المهتم بتوافه الأمور والمعتقد بالخرافات والأساطير وبين الجديد الساعى إلى إحياء التراث (٥) وإلى الاقتباس من الحضارة البرجوازية الناهضة فى أوروبا . فمع بداية تكون البرجوازية كطبقة فى المشرق العربى ، وبفضل الاتصال بأوروبا الرأسمالية ، أخذت الأفكار البرجوازية بالانتشار المحدود فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وهذه الأفكار البرجوازية المتشابكة والممزوجة مع الجوانب الثورية من التراث العربى الإسلامى هى ما يعرف بأفكار النهضة العربية وحركة التجديد الإسلامى .

فنتيجة لجملة عوامل داخلية وخارجية ، ظهرت - فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - إلى جانب الايديولوجية الصوفية ، ايديولوجية عصر النهضة أو التنوير ذات الأبعاد البرجوازية . وهذه البرجوازية تشعبت إلى فرعين :

- تيار التجديد الإسلامى .
- التيار العلمانى الليبرالى .

ومع ظهور أفكار التنوير فى الدولة العثمانية شددت الرجعية الممثلة فى السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) من هجماتها لمقاومة التقدم والانعتاق . فقد سعى السلطان عبد الحميد لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن

* د. عبد الله حنا : مفكر وباحث - سورى

طريق الدين ، وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق وفى مقدمتهم أبو الهدى الصيادى الرفاعى ، الذى أصبح شيخ مشايخ الطرق فـــى استنبول (٦) فعبد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفــه بأنه " الخليفة المعظم ظل الله فى العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الغراء ، وناشر ألوية الطريقة السمحاء خادم الحرمين الشريفين إمام المشرقين والمغربين ... " (٧) .

لقد تمّ فى مجرى التطور التاريخى وفى خضم احتدام التناقضات بين الحاكمين المتسغلين والمحكومين المستَغَلين استخدام الدين فى كلا طرفى الصراع الاجتماعى لحشد الجماهير المؤمنة ، إما فى طريق الثورة ضد الاستغلال والاضطهاد ، أو فى سبيل تخدير الجماهير وتحولاتهم إلى كُتَل تنتج الخيرات لمصلحة الفئات الحاكمة المتربعة على آرائك الخلافة وعروش السلاطين .

وفى عصر النهضة والتجديد الإسلامى أيام السلطان عبد الحميد جرى استخدام شعار " الجامعة الإسلامية " فى اتجاهين متناقضين :

ـ اتجاه السلطان عبد الحميد وسلطته المستبدة الإقطاعية الرامية إلى إبقاء شعوب الدولة العثمانية ترسف تحت نير العلاقات الإقطاعية .وتئن من وطأة الاستثمار الاستعمارى وبخاصة الرأسمال الأجنبى (الفرنسى والإنجليزى ومن ثـــمّ الألمانى) ، الذى غزا الدولة العثمانية فى عهد السلطان عبد الحميد وحولّها إلى دولة نصف مستعمرة . وتكشف وثائق وزارة الخارجية الألمانية كيف أمسى عبد الحميد وبطانته أداة فى يد ممثلى الرأسمال الأجنبى فى استنبول (٨) . تمّ ذلك فى الوقت الذى كان دعاة عبد الحميد يدعون لنصرة " الخليفة المعظم ظل الله فى العالم ... إمام المشرقين والمغربين ... " .

ـ اتجاه جمال الدين الأفغانى ، الذى استخدم شعـــــار " الجامعة الإسلامية " للعمل على تحرير الشعوب من ربقة الاستعمار ، إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً . وهنا استخدم الأفغانى ، الذى عبّر عن تطلعات القوى الاجتماعية الراغبة فى التغيير ، شعار الجامعة الإسلامية لاستنهاض شعوبها ضد الاستعمار والظلم الاجتماعى . وهذا الموقف يبدو واضحاً فى ممارسات الأفغانى وكتاباته فـــى " العروة الوثقى " وفى خاطراته التى جاء فيها : (٩)

" ولما كان لحياة الأمم والدول أدوارا وآجال ، ولحدوثها وتكوّنها ، وتعاليمها ثم توقفها وانحطاطها ، أسباب وعوامل . هكـــذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية ، بمعنى أنه يصل إلى حد محدود وأجل معلوم . وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التى مكّنت العلة من التسلط ، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم " .

من هنا يمكن فهم الرؤية الواضحة لدى دعاة التنوير الدينى فى بلاد الشام المرتبطين بالأفكار القومية العربية . وأتى فى طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائرى ، المتوفى ١٩٢٠ الذى فتح طريقاً جديداً فى دمشق وتخرج من حلقته عدد من قادة الحركة الوطنية فى الربع الأول من القرن العشرين .

أهم أفكار الجزائرى ، التى كان لها الريادة فى حركة التنوير الدمشقية هى :

١ ـ الوقوف ضد المؤلفين ، الذين يضيعون الوقت بالمؤلفات الفارغة ، إذ يتناولون كتاباً قد شرحه من سلفهم شروحاً عديدة على أساليب مختلفة فيعيدون بنفس ألفاظ الشراح السالفين بدون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع فى الأسلوب .

٢ ـ توحيد المكتبات الموجودة فى دمشق وجمع الكتب النفيسة المخطوطة فيها .

٣ ـ سعيه لإحياء اللغة العربية واستثارة دفائنها ، والعناية بإحياء التاريخ ونبش الآثار .

٤ ـ السعى وراء التوفيق بين الدين والعلم والعمران . فقام أولاً بنسخ واستنساخ كتب ابن تيمية وابن القيم الجوزية وأبى شامــة القدسى وأمثالهم ، ممن لهم اليد الطولى فى مكافحة البدع ، فكان يدعو إلى العودة إلى روح الشريعة وحكمتها والعمل على تنقيحها مما ألصق بها من الحشو والبدع وجميع ما لم يثبت به نقل ولا يقبله عقل . وجاهد للبرهنة على أن الدين يسير معه العلم والعمران والرقى الاجتماعى وإقامة الأدلة الشرعية على أن الدين لا ينافى العلوم الكونية . وهكذا يتقلص جمود أعداء التجدد ويتضح أن علة انحطاط المسلمين ليست منبثقة عن دينهم ، بل ناشئة عن انحرافهم عن منهج دينهم القويم .

ويرى الجزائرى أن جمود المعلمين السطحيين المنكرين للخسوف والكسوف والقائلين بتسطح الأرض وارتكازها على

قرن الشـور (هذا فى أواخر القرن التاسع عشر) ببعد خريجى المدارس العصرية عن الدين . ولهذا تجب الحرب ضد جمود الجامدين من أدعياء نصرة الدين الذين يحاولون الحيلولة بينه وبين العلم والعمران ويضعون العقبات فى سبيل التجدد والرقى .

٥ - دعا إلى مطالعة الصحف والمجلات . وكان له شغف بالاطلاع على ما تنشره الصحف من الترجمة عن الغرب واقتطاف ثمرات علومه اليانعة . وكان يدعو إلى الأخذ بالنافع من التمدن الحديث مادياً كان أو أدبياً ونبذ الضـار منه . ولهذا حث على تعلم لغات الأمم الحية ليتسنى فهم معنى الحياة .

٦ - كان عدواً للاستبداد ، ساعياً لتنوير علوم المسلمين عن طريق الاتصال بالعامة من أرباب الذكاء الفطرى الذين لم يمارسوا التدريس والبحث على الأصول بالتلقـى من الأساتذة (ورجال الدين الجامدين) .

ولكن حركة النهضة الفربية - ومن ضمنها حركة التجديد الإسلامى - لم تستطع قبل الحرب العالمية الأولى الوصول بعمق إلى قلوب العامة واضطرت للتقوقع فى جزر محصورة ببحار من العامة المخدوعة والمضللة . وليس أدل على ذلك مما كتبه أحد رجال التنوير ، الدكتور صلاح الدين القاسمى ، فى جريـدة " المقتبس " الدمشقية عام ١٩١٢ تحت عنوان " العلـم والعامـة " ، كتـب القاسمـى (١١) :" ... العامى لا مذهب له ، وإنما مذهبه قول مفتيه - فى الضغط الفكرى على العلماء واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقية شعاراً فى أغلب الأحايين . ولكم مرة كتم العالم ما يجول بخاطره ، من الحقائق العلمية وشُرد الآخـرون إلى بـلاد نائية ... " .

٢ - الاتجاهات الدينية فى مرحلة النضال ضد الاحتلال الاستعمارى (١٩٢٠ - ١٩٤٥)

فى خريف ١٩١٨ انتهى إلى غير رجعة كابوس الحكم العثمانى الإقطاعى البغيض ، واحتلت الجيوش الإنجليزية والفرنسية بالتعاون مع جيش الثورة العربية بقيادة الأمير فيصل بن الحسين سورية . ولكن القضاء على الدولة العثمانية وانتصار الحلفاء لم يؤد إلا إلى استبدال النير الإقطاعى العثمانى بالنيرين الاستعماريين البريطانى والفرنسى . وعلى الرغم من ذلك ، فإن انهيار الدولة العثمانية وزوال حكمها الإقطاعى كان حدثاً تاريخياً مهماً وخطوة اجتماعية إلى الأمام ، حررت قوى وطنية جبارة من الفلاحين وجماهير المدن الفقيرة المضللة بشعارات الطبقة الحاكمة العثمانية . لقد نشّط انهيار الدولة العثمانية الحركة الجماهيرية فى بلاد الشام - وكذلك العراق - وأكسب حركة الاستقلال العربى صفاء وقوة لم تعهدهما من قبل . كما قلب تدريجياً ميزان القوى داخل حركة التحرر الوطنى العربى لصالـح الجماهير الكادحة . أى أن حركة التحرر العربى أخذت ، نتيجة اشتراك الجماهير النشيط فيها ، تتجه رويداً رويداً نحو اليسار ، فى حين أخذ يمين الحركة يساوم الاستعمار أو يعقد الصفقات معه ، وفى كثير من الأحيان يرتمى فى أحضانه مستسلماً هانئاً بدفء التربع على كراسى الحكم المزيفة المحروسة بحراب جنود الاحتلال .

بعد انهيار الدولة العثمانية عام ١٩١٨ تراجعت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية عموماً وانتعشت بصورة خاصة الأفكار القومية فى بلاد الشام والرافدين . ومع أن الشيخ محمد رشيد رضا ، الشامى الأصل والذى كان يقيم فى مصر ، استمر يدعو إلى الجامعة الإسلامية على صفحات جريدتـه " المنار " القاهرية ، إلا أن حركة الجامعة الإسلامية لم تستعد أنفاسها إلا بعد الحرب العالمية الثانية وبلغت أوجها فى السبعينيات .

عموماً تميزت الأقسام الرئيسية فى الوطن العربى بضعف حركة الجامعة الإسلامية فيها فى فترة ما بين الحربين العالميتين ، وبتضاؤل نفوذها ، فى وقت كانت تزدهر فيه الدعوة إلى العلمانية والليبرالية والعقلانية والحداثة فى أوساط البرجوازية الصاعدة ، وقد استطاعت البرجوازية (أو بالأصح البرجوازيات) العربية ، التى تزعمت قيادة الحركة الوطنية استخدام الشعور الدينى لتأجيج النضال ضد المستعمرين الأوروبيين وتوجيه هذا الشعور وجهة وطنية . بمعنى أن شكل الشعور كان دينياً وجوهره العام كان وطنياً معادياً للاستعمار . وقد حاصرت تلك المشاعر الوطنية والقومية نشاط أنصار الجامعة الإسلامية على النمط العثمانى ، وحدّت من نفوذهم بين الجماهير المؤمنة ، التى رفعت أثناء تظاهرها فى المدن السورية شعار " الدين لله والوطن للجميع " .. وكانت تهتف للوحدة الوطنية بملء حناجرها هازجة : " فلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية " . فى تلك المرحلة برزت التيارات الدينية الرئيسية التالية :

أ - تيار دينى رسمى :

ظهر فى سورية - كما فى غيرها - تيار دينى رسمى يساير الحكام ويصدر فتاوى ضد التقدم . وتمثل هذا التيار بقسم من أئمة المساجد ، الذين ارتبطوا مالياً بدائرة الأوقاف واعتمدوا على واردات الوقف من جهة وعلى مساعدة الدولة من جهة أخرى .

مثّل هذا التيار خير تمثيل الشيخ تاج الدين الحسيني قاضي دمشق ، الذي ألف الوزارة مرتين (١٥ شباط (فبراير) ١٩٢٨ ـ ١٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣١ ثم آذار (مارس) ١٩٣٤ ـ شباط (فبراير) ١٩٣٦ ، وعين رئيساً للجمهورية السورية في ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩٤١ حتى وفاته في تموز (يوليو) ١٩٤٣ .

وقف الشيخ تاج منذ سنة ١٩٣٠ ضد الكتلة الوطنية قائدة النضال الوطني ضد الانتداب الفرنسي وتزعم إحدى الكتل الرجعية المتسربلة بثوب الدين ، لجذب جماهير المؤمنين وصرفها عن النضال الوطني ، وتخديرها بإنشاء بعض المؤسسات الدينية وغير الدينية ، وإيهامها بأن الأمور تسير على ما يرام . ولكن الأكثرية الساحقة من الجماهير المؤمنة أدركت ، في مرحلة النضال ضد الاستعمار ، أن حليفها ليس الإقطاعية وبورجوازية الكومبرادور بل البورجوازية الوطنية أو بخاصة جناحها الراديكالي (١٢) .

جاء في الكتيب الذي وضعه الدكتور عبد الرحمن الكيالي المطبوع في حلب عام ١٩٣٣ تحت عنوان : " رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية الفرنسية " الوصف التالي للشيخ تاج وأبيه المحدث الأكبر الشيخ بدر الدين (١٣) .

" الشيخ تاج هو ابن الشيخ بدر الدين الحسيني الذي ذكر عنه جمال باشا في مذكراته بأنه أفتى بقتل قادة الحركة العربية أثناء الحرب الأولى . ومع تظاهره بالتقشف والعلم فإنه قبض ٣٠٠٠ ليرة بدعوى معاشات متراكمة له ولزاويته أخذها أيام حكومة ابنه في أوقاف المسلمين وهو يتقاضى ٢٥٠ ليرة سورية شهرياً في الوظائف التي هيأتها له حكومة ابنه . ويجتمع حوله مشايخ يأكلون أموال المسلمين ويقاومون كل تجدد وإصلاح نافع ويثورون باسم الدين كلما أرادت الأمة أن تشق لها طريقاً لإصلاح أوقافها وأمورها الدنيوية والدينية " .

كان الأمير شكيب أرسلان إحدى الشخصيات المعروفة التي انتقدت سلوك ممثلي التيار الديني الرسمي هؤلاء ، ويبدو ذلك واضحاً من خلال رسالة أرسلان لمجلة " المنار " القاهرية سنة ١٩٣٠ رداً على استفسار أحد تلامذة الشيخ رشيد رضا حول أسباب تخلف المسلمين وهي " ـ العلم الناقص ـ فساد الأخلاق ولا سيما ... الضاربون بالملاعق في خلواتهم ، والذين أباحوا لأنفسهم باسم الدين خرق حدود الدين ، هذا والعامة والمساكين مخدوعون بعظمة عمائم هؤلاء العلماء .. ـ الجبن والهلع واليأس والقنوط في رحمة الله " . ويستطرد أرسلان قائلاً : " فقد أضاع الإسلام جاحد وجامد " .

ب ـ بدايات الإخوان المسلمين في سورية :

إن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وفق النمط العثماني اتخذت في بلاد الشام والعراق طابعاً مماثلاً للإقطاعية وايديولوجيتها قبل الحرب العالمية الأولى ، أي قبل انهيار الدولة العثمانية عام ١٩١٨ . ولكن الدعوة إلى السلفية والجامعة الإسلامية اتخذت بعد انهيار الدولة العثمانية طابعاً " بورجوازياً صغيراً " جذب إليه عدداً من مثقفي " الطبقة الوسطى " في مدن سورية ، والدعوة السلفية والجامعة الإسلامية بشكلها الحديث انتقلت من مصر إلى سورية عن طريق قسم من الطلاب السوريين ، الذين درسوا في مصر ولا سيما في الأزهر . واتخذت هذه الحركة أسماء مختلفة باختلاف المدن . فتأسس أول مركز لها في حلب باسم " دار الأرقم " سنة ١٩٣٥ ، ثم توالى تأسيس المراكز في المدن السورية كل مركز باسم خاص ورخصة خاصة . فتأسست بعد " دار الأرقم " في حلب جمعية " المكارم " في القدس وجمعية " الإخوان المسلمين " في حماه وغيرها . وكانت مع تعدد الأسماء تشكل جماعة واحدة وتعارفت فيما بينها على التسمي (بشباب محمد) . فعقدت أول مؤتمر لها في دمشق في سنة ١٩٣٨ ، الذي قررت فيه اتخاذ " دار الأرقم " في حلب كمركز رئيسي لسائر الجمعيات ، واتخذت عدداً من القرارات ، منها إحداث منظمات السرايا والفتوة في كل مركز (١٥) متأثرة داخلياً بتشكيلات القمصان الحديدية التابعة للشباب الوطني ، وتاريخياً بنظام الفتوة ، وخارجياً بقيام المنظمات الفاشستية ، التي تمتعت نسبياً بشعبية في سنوات الثلاثينيات .

اهتم الإخوان المسلمون ، منذ بدايات تأسيس تنظيمهم ، بالشباب . فمصطفى السباعي ، الذي سيصبح عام ١٩٤٤ المرشد العام للإخوان المسلمين في سورية ألقى في مدينة حمص ، مسقط رأسه ، في صيف ١٩٣٦ محاضرة بعنوان : " أثر الشباب في نهضات الأمم " (١٦) وقد طلب السباعي من الشباب التحلي بالصفات التالية :

١ ـ الرجولة . ٢ ـ الإخلاص . ٣ ـ الثبات ، أي ثبات الشباب على العهد وثباته على المبدأ . ٤ ـ التضحية . ٥ ـ الترفع عن الوقوع في حمأة الرزائل . ٦ ـ الإخاء والمحبة بين الشباب العامي والمتعلم وابن المدرسة والغني والفقير وخاصة بين المسلم والمسيحي .

بالإضافة إلى هذه الصفات طلب السباعى من الشباب أن يتحلوا قبل كل شىء بالتدين وهو يقول : " لعابد صنم أفضل عندى من ملحد لا يعترف بالله ولا بدين ... والملحد لا يجد ما يمنعه عن ارتكاب الفواحش التى تهدد مجموعة الأمة " (١٧) .

ويرد السباعى على من يقول بأن الغرب لم يسد إلا بنبذ الدين وأن الشرق لن يسود كذلك إلا بنبذ الدين ، ويعتبر أن هذا من خطل الرأى . فأوروبا فى رأيه لم تزل متدينة . ومن الأمثلة التى ساقها للبرهان على " تدين " أوروبا " أن دول الغرب امتنعت عن الاعتراف بدولة روسيا الشيوعية لأنها تسعى إلى هدم الأديان " ...

ولكن من المعروف أن دول الغرب الرأسمالية الاستعمارية لم تعترف بأول دولة اشتراكية فى العالم لأسباب طبقية وليس بسبب تدين دول الغرب . ولأن " روسيا الشيوعية تسعى إلى هدم الأديان " وهذا غير صحيح ودعاية صدقها كثير من الناس بعد أن روج لها الاستعمار وأنصار الرأسمالية والاقطاعية والاستثمار من كل شاكلة ولون ، لصرف الجماهير الشعبية الفقيرة عن اعتناق الاشتراكية والكفاح للخلاص من النظام الرأسمالى الإمبريالى .

ومن الأمثلة التى ساقها أيضاً الشيخ مصطفى السباعى سنة ١٩٣٦ للبرهنة على " تدين " أوروبا هو أنهم " أغلقوا فى برلين معرض الدعاية اللادينية الذى فتحه الحزب الشيوعى ، ولكن هل هذا هو السبب الحقيقى لإغلاق المعرض ؟ ومن الذى أغلق هذا المعرض ؟ أليس النازيون ، الذين يدعون إلى إخضاع كل الشعوب والسيطرة على العالم وسيادة العنصر الجرمانى وتقوية وحدة استثمار الرأسمالية الألمانية للطبقة العاملة الألمانية ولسائر شعوب العالم ، هم الذى أغلقوه !! والحزب الشيوعى الألمانى الذى ناضل ضد هذه السياسة النازية المجرمة ودعا إلى السلام والإخاء بين الشعوب وكافح من أجل منع نشوب الحرب العالمية الثانية وضد اجتياح الجيوش الهتلرية لدول أوروبا ، هدف من وراء إقامة معرضه إلى هذه الغاية النبيلة ، ولا علاقة لهذا المعرض بالدين من قريب أو بعيد . والمعرض المقام هدف لفضح السياسة العدوانية الرأسمالية الألمانية والحزب النازى .

وأخيراً اختتم السباعى محاضرته قائلاً : " أيها الشباب حاربوا أهواءكم قبل أن تحاربوا أعداءكم وتخلصوا من استعمار الشهوة لقلوبكم قبل أن تتخلصوا من احتلال الأجنبى لبلدكم وقبل أن تتحرروا من احتلال العدو لأوطانكم " .

ولكن أفكار الإخوان المسلمين فى مرحلة النضال ضد الانتداب الفرنسى لم تلاق رواجاً ، إذ إن الشعور الدينى الإسلامى كان أحد العوامل التى زادت فى إذكاء شعلة النضال الوطنى وحشد طاقة الجماهير المؤمنة لطرد المحتلين الأجانب ، وأدى ذلك إلى ضعف حركة الجامعة الإسلامية التى لم تضع حلولاً واضحة لطرد المحتلين وحل مشكلات الجماهير الاجتماعية ، وقد اتصفت أفكارها وشعاراتها بالصوفية والغموض ، مما سبب إعراض الجماهير المحتدمة حماساً وطنياً عنها ، كما أن مرور هذه الحركة فى مرحلة الانتقال من تأييد الاقطاعية والاعتماد عليها ، قبل الحرب العالمية الأولى إلى تأييد بعض أجنحة البورجوازية الصغيرة فى المدن وتأرجحها بين الفكر الإقطاعى والبورجوازية الصغيرة فى فترة ما بين الحربين أسهم ببطء فى نمو هذه الحركة ، ولم تحظ بنصيب نسبى من النجاح إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث برز اتجاه الإخوان المسلمين كتيار من تيارات البورجوازية الصغيرة فى المدن . وقد سعت حركة الإخوان المسلمين آنذاك للتلاؤم مع التيارات العالمية السائدة ، وحاولت عدم الاصطدام العنيف مع التيارات القومية وأخذت تنادى بالاشتراكية الإسلامية ، أو اشتراكية الإسلام . وبعد التأميم والإصلاح الزراعى غيرت من أهدافها هذه إلى سياسة معادية عداء سافراً للتقدم بمختلف مظاهره .

ج - تيار " عروبى - إسلامى " تزواج بين الأصالة والحداثة :

تتميز بلاد الشام بقوة التيار القومى العربى ورسوخ جذوره فى أعماق المجتمع . ولهذا فإن التيارات الدينية أو القريبة منها كانت مضطرة لمراعاة هذه الظاهرة ، وهذا أحد أسباب ظهور تيار " عروبى - إسلامى " أو " إسلامى - عروبى " يسعى للتوفيق بين القومية العربية والإسلام . ولا يزال لهذا التيار أنصاره الكُثر حتى الآن .

من ممثلى هذا التيار " العروبى - الإسلامى فى الثلاثينيات الأمير شكيب أرسلان ، الذى تمتع باحترام ملحوظ فى أوساط كثيرة فى مختلف البلدان العربية ، ولكن عروبة أرسلان ذات الطابع الإسلامى عرضته للانتقاد من الجيل الناشىء ، جيل الحركة الوطنية المؤمن بالقومية العربية فى مجال النضال ضد الاحتلال الاستعمارى ، التى كان شعارها فى سورية " الدين لله والوطن للجميع " . ولهذا كانت زيارة أرسلان القصيرة لسورية عام ١٩٣٦ امتحاناً قاسياً لتياره " العروبى الإسلامى " . وقد أثارت خطبه كثيراً من الانتقاد لتشديدها على الطابع الإسلامى للقومية

العربية ، بأسلوب لم يجد قبولاً في سورية الثلاثينيات ذات الأفكار القومية الخالصة آنذاك (٢٠) .

وكان بعض أنصار التيار " العروبي ـ الإسلامي " منغلقاً على نفسه لا ينظر إلا إلى الماضي . وبالمقابل وُجِدَ آخرون مثلوا تياراً منفتحاً نادى بالجمع بين الأصالة والعصرنة . ومن ممثلي هذا التيار مؤرخ الشام محمد كرد علي الذي دعا إلى الإصلاح ناهلاً من أفكار الأفغـــاني ومحمد عبـــده وطاهر الجزائري وطالــب بما يلي (٢١) :

١ ـ إحياء تراث العرب والمسلمين .
٢ ـ محاربة الجمود عند المشايخ وتنقية الدين من البدع والقشور .
٣ ـ تهذيب الأخلاق والعادات .
٤ ـ اتباع العقل والاهتمام بالأمور العلمية . .
٥ ـ اقتباس كل ما ينفع عن المدينة الغربية الحديثة .

وسار على المنوال نفسه الأمير شكيب أرسلان ، الــذي رأى " أن ثقافة العرب المستقبلية ستكون عصرية آخذه من التجدد بأوفى نصيب لكن مع الاحتفاظ التام بالطابـــع العربي " ؟؟

د ـ تيــــار ديني مستنير وقـف إلى جانب الطبقات المستغَلة

نقدم فيما يلي ، نموذجين من التيار الديني المستنير . النموذج الأول شخصية العلامة الشيخ عبد القادر بدران ، التي أعد عنها الأستاذ زهير ناجي دراسة غير منشورة . وتفضل الأستاذ ناجي ، مشكوراً ، وقدم لنا المعلومات المتعلقة بدراستنا عن الشيخ عبد القادر بدران . أما الشخصية الثانية فهي الشيخ عثمان زكي اليوسفي ، الذي استقينا أخباره من فضيلة الشيخ مالك الخطيب (قرية كفر سجنة إلى الجنوب من حلب) ومن ابنه المحامي عدنان اليوسفي ، الذي يحتفظ بتراث والده ويعده للنشر .

أ ـ العلامـــة الشيخ عبد القـــادر بدران ١٨٦٤ (٤) ـ ١٩٢٧ :

ينتمي الشيخ عبد القادر بدران إلى أصل فلاحي في بلدة دوما ٢١ كم شمال دمشق . وقد تلقى علومه في مدينة دمشق على الأسلوب التقليدي لذلك العصر . وفي حدود سنة ١٨٩٣ زار فرنسا والجزائر بصحبة أحد أبناء الأمير عبد القادر الجزائري . ومنذ نعومة أظافره اتجه اتجاهاً عقلياً خالصاً وعمل في الصحافة وعمل في التعليم ، وفي أواخر العهد العثماني شن حملة شعواء على أكبر أسرة إقطاعية في دوما وهي أسرة الشيشكلي ، التي كانت قابضة على زمام الأمور والسند الأول للسلطة الحميدية الاستبدادية . وحاول الشيخ بدران أن يحرض الفلاحين على هذه الأسرة الاقطاعية ودعاهم إلى رفض أسلوب توزيع مياة نهر تورا (أحد فروع بردى) على الأراضي المسقية ، ولرفع الإجحاف الذي حاق بالفلاحين اخترع طريقة مبنية على حسابات رياضية لتوزيع مياة نهر تورا وتحويلها من الفدان إلى القيراط . وناضل من أجل ذلك مع الفلاحين الصغار ، الذين سيستفيدون من التوزيع الجديد للمياة .

وأثار الفلاحين من جهة ثانية ضد " زلم " الإقطاعيين من آل الشيشكلي . وكان هؤلاء " الزلم " مجموعـــــة من الجاويين (أندونيسيا) وفدوا إلى دوما ـ ربما بعد انقضاء موسم الحج ـ فاصطنعهم آل الشيشكلي " سياطاً " لاضطهاد الفلاحين العاملين في ممتلكاتهم . وبفضل تكاتف الفلاحين تم طرد هؤلاء " الزلم " خارج منطقة دوما . لكن أسرة الشيشكلي الإقطاعية تمكنت من تأليب الجهاز الإداري في دوما ضد حركة الشيخ بدران . كما تمكنت أيضاً من تأليب عدد من الفلاحين الدوامنة المحافظين ، الذين قبلوا التوقيع على عريضة (مضبطة) تتهم الشيخ بدران بالدعوة إلى الكفر والإخلال بالأمن ومعاداة السلطة . كما طالبوا بنفيه (سركلته) إلى خارج المنطقة . سلاح اتهام القوى الرجعية للثوريين بالكفر ، أمر قديم قدم التاريخ . فمنذ أن انقسم المجتمع إلى مُستثمَرين ومُستثمِرين ، صار المستثمرون يتهمون كل مُنادٍ بالمساواة أو إلغاء الاستثمار بالكفر والإلحاد والمروق من الدين . ولا يخفى أن الجو التقليدي المحافظ في غوطة دمشق ووطأة الاستبداد العثماني وبأس القوى الاقطاعية وسيطرتها على جانب كبير من الفلاحين ، أدت إلى فشل حركة الشيخ عبد القادر بدران ، فاضطر إلى الالتجاء إلى دمشق بعد أن نفض يده من دوما ومن النضال الفلاحي ، وتحول من داعية إلى الإصلاح الاجتماعي والتعليمي إلى الاهتمام بالتأليف ، وتحول من مفكر عقلي إلى مفكر ديني . وفي دمشق انضم الشيخ عبد القادر بدران إلى مجموعة المتنورين فيها ، وخاض معهم نضالاً معروفاً ضد القوى الرجعية . وقد اتهم بالوهابية ، شأنه شأن جميع المصلحين الدينيين المتنورين آنذاك . وكانت الوهابية في ذلك الزمن ، وقبل استخراج النفط وغزو الرأسمال الأجنبــي الإنجليزي والأمريكي لشبه الجزيرة العربية ، تعتبر في نظر القوى الرجعية الظلامية في بلاد الشام كفراً وإلحاداً . وكان أصحابها يعتبرون من رجال الثورة المتمردين .

بعد أن تنفس الشيخ عبد القادر بدران الصعداء ، إثر الفشل الذى أصابه فى دوما ، شن حملة واسعة فى مؤلفاته وفى دروسه ، التى كان يمليها تحت قبة النسر فى جامع بنى أمية ، على الارستقراطية ورجال الدين المرتبطين بها ، الذين تسلطوا على أموال الأوقاف وأكلوها بالباطل(٢٣) . فدعا إلى إعادة أموال الأوقاف وإنفاقها على افتتاح المدارس وتخليص أبنية الأوقاف من المسئولين عليها وجعلها مدارس للعلم ، واللافت للانتباه أن الشيخ بدران سمى أكلة أموال الأوقاف بأسمائهم ، مما أثار عليه غضب هؤلاء وتهجماتهم المتوالية .

٢ ـ الشيخ عثمان زكى اليوسفى ١٢٩٦ ـ ١٨٧٨ ـ ١٩٥٢ م :

وهو من أبناء معرة النعمان إلى الجنوب من حلب ، ترعرع فى حضن والده المزارع ومالك حمام ومعصرة ومكان لصنع الحلوى . تعلم عثمان اليوسفى عند معلم الصبيان فى مسجد الكيال ، ثم انتقل إلى الشيخة أمون بنت عوض ، التى كانت تعلم البنين والبنات معاً . ثم درس مدة سنتين فى المدرسة الرشيدية العثمانية فى معرة النعمان . ويقول اليوسفى عن هذه المدرسة إنه لم يحصل فيها غير الذهاب والإياب ، إشارة إلى ضحالة التعليم فى ذلك العهد . وعند بلوغه ثمانية عشر عاماً ، انتقل اليوسفى إلى حماة . فتلقى العلوم فيها مدة أربع سنوات ، وتأثر بالجو الاجتماعى والعلمى السائد فى المدينة . وبعد عودته إلى معرة النعمان شرع الشيخ عثمان زكى اليوسفى يلقى دروسه فى الجامع الكبير بالمعرة بعد صلاة العصر . وهناك ثار على الشعوذة والبدع ، ودعا إلى تحرير المرأة . كانت معرة النعمان مركزاً لعائلة إقطاعية كبيرة هى آل الحراكى . وفى حماة كان أغواتها وبكواتها يسيطرون على القسم الأكبر من أراضى أواسط سورية . وهنا شن الشيخ المتنور عثمان زكى اليوسفى هجوماً عنيفاً على الاقطاعية واستبدادها ، مما أثار عليه حقد الإقطاعية وطغيانها . ولم يكتف عثمان بالتبشير ، بل شرع ينظم القوى المناهضة للاقطاعية فى المعرة وريفها .

وقد روى لنا الشيخ مالك الخطيب من كفر سجنة أن مجموعة من المناضلين من أجل الاشتراكية العلمية فى المعرة وريفها تحلقوا فى أواخر الثلاثينيات حول الشيخ عثمان ، الذى كان يبث فيهم روح الكفاح ضد الطغاة والاستثمار بمختلف صوره وأشكاله . وكان تلامذته يتناقلون أشعاره المنددة بالظلم الاجتماعى والاستغلال والاستبداد . وعلى الرغم من ركاكة أشعار الشيخ عثمان فالهدف من إيرادها تبيان محتواها ومضمونها ، فى قصيدة " المحتكر " نقرأ الأبيات التالية :

جعل العامل يبكى قوته   وأخ الإثراء يحتاج ثياباً
ثروة من ثروة السوق جنى   وبما يحتاجه المضطر حاباً
ملأ الشرق غلاء فاحشاً منه   رأس الطفل يوم الوضع شابا
من دم قد أنعمت صندوقه   ثم أعطى فائضاً عنه الجوابا

وفى قصيدته " الزراع " يبدو عداء الشيخ عثمان للإقطاعية وممارساتها واضحاً جلياً . وفى الوقت نفسه نجد روحاً تفاؤلية بانهيار القديم وحلول الجديد محله . جاء فى القصيدة :

هى الهمجية الحمقاء ظلت   تجر ذيولها والغيسر يعرى
رويداً بالابنة الجبروت إنى   أرى الزراع (أشرف منك قدراً)
هو البطل الذى يحيى شعوباً   ويجل تربة الغبراء تبرا
على محراثه قد شيد عرش   عليه أجير دولته استقرا
كسا الأحياء كتاناً وقطناً   وللأموات منه يكون ستراً
رفيقته ترافقه بحقل   ولم تطلب على الإسعاف أجرا
فهات المنجل المعوج واذهب   لتحصد ما بذرت وأنت أدرى
خذ الحيلان وادرس كل ضغث   ولا تسأم ، إن العمل استمرا
وتحرق كل سيطرة بنار   وتملأ مهجة الطاغين جمرا
فلا تدع المواشى مهملات   فدر الضرع سوف يكون درا
ولا تخضع لعجرفة وعنف   لأن الأم قد ولدتك حرا
وسوف العدل يأتى والتساوى   وكسر الشعب سوف يكون جبرا
فكم محن تجىء إلى البرايا   بها منح يصير الشر خيرا
إلى الزراع أهدى باحترام   تحيات تعم الكون نثرا

هذه القصيدة ، التى يشيد فيها الشيخ عثمان بالفلاح (الزراع) ومحراثه ومنجله وحيلانه ، علينا أن نفهمها فى إطارها التاريخى . ففى ذلك الزمن كان معظم الشعراء وحملة الأقلام يطبلون ويزمرون للأغوات والبكوات والأفندية أصحاب المعالى والمقامات . أما الشيخ عثمان اليوسفى فمثل التيار التقدمى بعامة ، فأخذ يرفع الصوت مشيداً بجهود الفلاح وفضله ، ومهاجماً الإقطاعية التى نعتها الشيخ عثمان بـ " الهمجية " و " ابنة الجبروت " مضيفاً أن الفلاح أشرف قدراً من الإقطاعيين الظالمين . ثم نرى الشيخ عثمان متفائلاً بقيام ثورة تحرق كل سيطرة بنار وتملأ مهجة الطاغين جمراً . وعلى الرغم من الظلمة الحالكة ، فإن العدل قادم والمساواة بين أبناء الشعب أمر لا بد منه ، والخير سينبثق من قلب التناقضات التى تعم البرية .

واخترنا من قصيدة " العامل " هذه الأبيات :

أمتي أمي ، وأوطاني أبـي   ورفاقي أخوتي في النسب
ثروتي علمي ، وقطري معلمي   ومعاشي طيب مـن تعبي
أخدم الأرض لكي تخـدمني   بنتاج فيـه الحـد سغبي
حاجة الكل إلى شخصي كمـا حاجتي للكل، شيخاً أو صبي
أنا إن أخلصـت للشعب أرى كل شعبي مخلصاً في طلبي
هكـذا الإنسان في مبدئه   لم يبدل صدقـه بالكـذب
وتـراه لم يصافـح مجرماً   بسوى الصفح الحميد الأدبي
وإذا يومـاً جبـان لامني   قلت هذا فيـه داء الكلب
إنـه كرب ومكـروب كما   كان للإقطـاع شعر الذنب
جربوا من عظمتي في بعده   تسلمـوا من فتك داء الجرب
وهو كالظالـم يرتـاح إلى   ظلمـه في مأكل أو مشرب
يسترق الحر في ثروتـه   وهـو عبد الغنى والنشب
سوف نجم العدل يرمي شخصه   عن قريب في عظيم الشهب
وإذا العلم ازدهى في أمتي   وافـع الراية فوق القطب
سترى كل ظلـوم خائن   وجهـول صارخاً : واحربي

في هذه القصيدة تبدو الدعوة إلى العمل والإنتاج واضحة جلية ، في وقت كانت الإقطاعية الكسولة الخاملة لا تقدم أي إنتاج للمجتمع . وهنا في هذه القصيدة يظهر الشيخ عثمان من الدعاة الثوريين لإحياء إخوانه وتنويرهم إلى الظالمين وأذنابهم . وهو متفائل بأن " نجم العدل " سوف يسطع مبدداً ظلمات الخائنين والجهلة ، مع ارتفاع راية العلم والعمل المنتج .

كان الشيخ عثمان اليوسفي في أواخر الثلاثينيات وفي فترة نهوض الحركة الوطنية الجماهيرية متفائلاً بالخلاص من الاستعباد . ولهذا بدأ يحرض الفلاحين في إطار الوسائل الممكنة أنذاك ضد الإقطاعيين . وننقل فيما يلي ما سمعناه عن عثمان زكي اليوسفي :

ـ منيب اليوسفي نائب حزب البعث العربي الاشتراكي عن معرة النعمان في برلمان ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨ قال في لقاء معه في ١٩٧٥/١/٣١ : " إن أول شيوعي في المعرة كان عثمان زكي اليوسفي وهو قاضي الشرع وأديب ومفكر وله أربعة دواوين شعرية " .

ـ عبد الرحمن فارس من مواليد المعرة عام ١٩٣٣ قال أثناء لقائنا معه في ١٩٨٤/٨/٢٥ : " عثمان زكي اليوسفي فكره تقدمي جمع حوله شلة من الشباب الثوريين الماركسيين ، هجا بيت الحراكي الاقطاعيين بعدة قصائد . وكان أمام جامع بدون راتب وفي أواخر عمره اعتكف في بيته " .

ـ الأستاذ مصطفى اليوسفي عضو مجلس الشعب في دورة ١٩٨١ ـ ١٩٨٥ ذكر أن الشيخ عثمان كان معروفاً بعلاقته مع الشيوعيين ، الذين شتتهم الاقطاعي طالب الحراكي فقد قلع طالب الحراكي أظافر عيسى الطويش في حديقة منزلة حوالي سنة ١٩٤٥ . ونتف أزلام طالب الحركي شوارب عامل البناء أبو تركي. وهجر الجميع من معـرة النعمان " .

من خلال أوضاع منطقة المعرة والجو العام وما سمعناه يقودنا إلى الاستنتاج ، بأن الشيخ عثمان زكي اليوسفي رجل دين متنور أعلن الحرب على البدع والخرافات ، وكان من أنصار تحرير المرأة ومن المعادين للاستبداد والظالمين . ولكن الشيخ عثمان لم يقف عند هذه الأهداف التي دعا لها أو ناضل من أجلها المتنورون ذوو التطلعات البورجوازية التقدمية أنذاك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وإنما سار خطوات جريئة إلى الأمـام ، فنادى بالتحرر الاجتماعي من الاقطاعية أولاً ، ومن كل استثمار واستغلال ثانياً . ومع أنه سعى لتنظيم المناصرين لآرائه فإن ظروف الاستعباد الاقطاعي والاضطهاد الفكري حالت دون الشيخ عثمان من السير خطوات أجرأ إلى الأمام ، ولم تكلل جهوده بالنجاح ، فسرعان ما اضطر تحت وطأة الاضطهاد الاستعماري والاقطاعي إلى الانزواء .

٣ ـ مقتل الشهبندر : طلقـة في جسم المشروع النهضوي العربي

مثّل الدكتور عبد الرحمن الشهبندر زعيم الحركة الوطنية السورية والقائد الفكري للثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ ـ ١٩٢٦) التيار العلماني العقلاني المناهض بصراحة للتيارات السلفية . فقد عرى الشهبندر في كتابه " القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي " المطبوع عام ١٩٣٦ دعوة التيار السلفي إلى القديم قائلاً : " إن النفخ في أبواق المحافظة في مثل هذه الحال ليس إلا تشجيعاً على إطفاء جذوة الحياة وروح التقدم والقضاء المبرم على فكـرة الإصلاح " (٢٤)

وفي مقال آخر نشره الشهبندر سنة ١٩٣٦ في مجلـة " الرابطة العربية " رد على التيار الفكري الخانع المستسلم قائلاً : " ويجب أن يرسخ في الأذهان أن الضعف لم يعد ينظر إليه كعاهـة ـ سماوية ـ لا طاقة للضعيف أن ينجو منه ، بل هو مرض أخلاقي ينبغي للضعيف أن يعالجه بكل ممكن للنجاة " .. واستطرد قائلاً : " فمدفع ذو فوهة كبيرة قد ينفع بهذا المعنى أكثر من جميع الآيات الأخلاقية والعظات الدينية التي تتلى في المعابد لرفع الحيف والظلم"(٢٥)

وتبدو جرأة عبد الرحمن الشهبندر - المحكوم عليه بالإعدام عام ١٩٢٧ حق سلطات الاستعمار الفرنسى والملتجىء إلى مصر - واضحة ، فى الموقف من الجماعة الإسلامية . فقد قال الشهبندر فى خطابة فى حفلة وداع الصحفيين السوريين فى القاهرة فى نيسان (أبريل) ١٩٣٦ : " وأما الجامعة الإسلامية فهى رابطة روحية معنوية يُقصد بها تطهير الأخلاق وإصلاح المجتمع ، وكلما أبعدناها عن السياسة ومخارجها والدسائس التى تحوم حولها نكون قد أحسنا لها وخدمناها وخدمنا المسلمين " .(٢٥)

ولكن القوى الظلامية سرعان ما اغتالت الشهبندر وهو يقوم بواجبه الإنسانى فى عيادته فى دمشق فى ٦ تمـــوز (يوليو) ١٩٤٠ . وقد تضاربت الآراء حول هوية المخططين والدافعين إلى القتل . وفى تلك الأجواء ، أجواء اغتيال الشهبندر ، برزت عدة دوافع لارتكاب أول جريمة اغتيال سياسى فى سورية . وكان من أبرز الأسباب المؤدية إلى ارتكاب الجريمة دافعان :

أ - **الدافع الايديولوجى** ، أو بالأصح دافع أولئك النفر ، الذين لم ترق لهم المنطلقات الفكرية التنويرية النهضوية الجريئة التى طرحها الشهبندر بصراحة وعزيمة لا تلين .

لقد مثّل الشهبندر يسار عصر النهضة ، أو بالأصح أحد تيارات ذلك اليسار النهضوى ، الذى شرع يطرح آراءه فى خضم عصر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر . وكان اغتيال الشهبندر على يد تلك الفئة المنغلقة المتزمتة بمثابة تحذير للمنادين بحرية الفكر العربى والداعين إلى العقلانية والتنوير والسير بالمجتمع العربى خطوات إلى الأمام فى ميدان التقدم الحضارى والتغلب على التخلف أو على الأقل بعض جوانبه .

لقد كان المسدس الذى سدّد طلقاته إلى جسم الشهبندر ، وتحديداً إلى رأسه ودماغه المفكر ، يعنى أن عصر النهضة العربية لم ينتصر كما حلم رواد النهضة العربية فى العقود الماضية ، وأن حرية الفكر ليست سهلة المنال ...

ألم يُهدر دم الشهبندر لأنه دعا إلى السفور ونادى بالديموقراطية وطرح أفكاراً علمانية وتحدث عن (الاشتراكية المعقولة) وسلخ (عمره فى الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) ...

لقد كانَ من السهل على أعداء النهضة ومناهضى التقدم اتهام الشهبندر بالكفر وتحليل قتله وإلقاء الرعب فى نفوس رواد النهضة ودعاة التحرر والتقدم .

جاء فى بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعى العربى " بدمشق إذا صح أن النهوض الدينى ساعد على اغتيال الشهبندر كان معنى ذلك أن العالم العربى يعيش فى بؤرة التقهقر الاجتماعى وأن حرية الفكر فى بلاد العرب أصبحت فى خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربيـــة بالتقدم ... "

ب - **الدافع السياسى** ، حيث ظهر تحليلان أرجعا عملية الاغتيال إلى أسباب سياسية هى :

١ - رغبة السلطات الاستعمارية الفرنسية فى تصفية هذه الشخصية الوطنية المناهضة لها ، فتصيب فى ذلك عصفورين بحجر واحد . تنهى الحساب مع رجل وطنى ناصبها العداء ردحاً من الزمن ، وتلصق التهمة بأعداء الشهبندر السياسيين ، أى رجال الكتلة الوطنية .

لقد اتهم المكتب الثانى الفرنسى بتدبير عملية اغتيال الشهبندر عن طريق استغلال الشائعات حول اتهامه بالكفر ودفع الكتلة الوطنية بواسطة (عملائه) للقيام بالجريمة .

٢ - رغبة بعض قادة الكتلة الوطنية فى الخلاص من الشهبندر المنافس لهم فى تزعم الحركة الوطنية .

وليس مجال البحث هنا فى تتبع الآراء حول المخططين لقتل الشهبندر . ما يهمنا هنا هو علاقة القتل باغتيال المشروع النهضوى العربى ، التى عبّر عنها أحسن تعبير بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعى العربى " الصادر فى دمشق فى أعقاب اغتيال الشهبندر ، وفيما يلى نص البيان :

أيها العرب

فى الوقت الذى يخطو فيه العالم المتمدن خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار دون أن يعير المسائل الدينية غير اهتمام واحد وهو أن الإيمان ليس إلاّ رابطة تؤلف بين الإنسان والله ، نشاهد فى هذه البلاد جماعة لا هم لهم إلا التفريق بين الله والإنسان بما تدعيه من وكالة تخولها الدفاع عن حقيقة الله تعالى فوق هذه الأرض ، لقد أقام هؤلاء أنفسهم وكلاء عن الله فزعموا أنهم بعمائمهم وقلانسهم ينطقون باسمه ويعبرون عن مشيئته ، إن من المؤسف حقاً أن يمنى الشعب السورى بمثل هذا الرهط من الناس فيتصدر قيادته وينتزع

حركته كما حدث في قضية اغتيال الدكتور شهبندر . لقد هدر رهط من الناس دمّ هذا الرجل الكبير زاعمين أنه دعا إلى السفور وقال إذا كانت الديموقراطية كفراً فأنا أول كافر وأرجفوا عليه بأن له صلة بالجاسوسية الإنجليزية . ونحن نقول إن الدعوة إلى السفور لم تكن في يوم من الأيام كفراً وإن القائلين بخروج المرأة من سجنها لم يخالفوا أي نص شرعي صريح ... إذا دعا الشهبندر إلى السفور فلم يكن أول من دعا له . والقول بأن كلمة الشهبندر عن الديموقراطية كلمة فيها تحد للدين قول باطل لأن الديموقراطية من أهم مميزات الدين الإسلامي بدليل قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم " . أما القول بأن الدكتور شهبندر كان جاسوساً إنجليزياً تلقى ثقافة أنجلوسكسونية فهو قول باطل وإلا لكان جميل مردم جاسوساً فرنسياً لأنه تلقى ثقافة فرنسية ، وفارس خوري جاسوساً أمريكيا لأنه تلقى ثقافته في المعاهد الأمريكية ، ورياض الصلح جاسوساً تركياً لأنه تلقى ثقافة تركية ، وبالتالي لوجب أن يكون كل مثقف بثقافة أمة جاسوساً لدولة تلك الأمـــة . وإن " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " قد اهتمت بقضية اغتيال الشهبندر لأنه إذا صح أن التهوس الديني ساعد عليها كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة من التقهقر الاجتماعي وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم وأن كل مفكر عربي تقدمي يقضى عليه سياسياً واجتماعياً باسم التعصب الديني الذي لا يمت بأصرة من الأواصر إلى روح الدين ، وأن الرضوخ لإرادة من لا يفهمون من الدين إلا القشور دون اللباب سيؤدي إلى كارثة كبرى .
إن جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي لم يهتموا بقضية اغتيال الشهبندر إلا لأنه اغتيال لحرية الفكر العربي . لقد سلخ الشهبندر عمره في الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وأن المسدس الذي سدد إليه إنما سدد إلينا جميعاً كعرب نقول ونؤمن بأن حرية الفكر والوجدان هما من أكبر الدعائم التي ارتكزت عليها الشريعة الإسلامية . لقد كان من المخجل أن لا يدافع الجماعة الذين يسمون أنفسهم جماعة الشهبندر عن فكرة الشهبندر في قاعة المحكمة . كما كان من المؤسف ألا تسمع المرأة العربية المسلمة صوتها في الدفاع عن الذي دافع عنها..
أيها العرب : إن اغتيال الدكتور الشهبندر كان اغتيالاً للفكر العربي التقدمي ، هذا الفكر الذي لا يمكن لنا بدونه إبداع مكاننا تحت الشمس "

" جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي "

٤ - التيارات الدينية في مرحلة الاستقلال الوطني (بعد ١٩٤٣) .

تتميز هذه المرحلة باستمرار النضال الوطني وتصاعده من جهة ، واحتدام الصراع الاجتماعي وبروزه على سطح الأحداث في جهة أخرى . وقد كان لإقامة دولة إسرائيلية على أرض فلسطين وقيام هذه الدولة بالغزو والتوسع والعدوان أثر واضح في صياغة التيارات الفكرية وتبلورها .

في هذه المرحلة استعادت التيارات الدينية أنفاسها ، ولكنها بقيت من حيث القوة والتأثير وراء التيـــارات القومية ، التي احتلت مكان الصدارة في تلك المرحلة . ويلاحظ أن كثيراً من التيارات الدينية في الخمسينيات أخذت موقف الدفاع وسعت جاهدة للظهور بمظهر المنادي بالديموقراطية والاشتراكية وعدد آخر من الشعارات التي كانت رائجة في ذلك الحين .

أهم التيارات الدينية في بلاد الشام في هذه الفترة هي :

أ - تيار يميني مثلـه حـــزب التحـــرير الإسلامي : ورئيسه تقي الدين النبهاني .
والنبهاني يشترط تغيير الفكر سبيلاً للنهوض بـ " الدولة الإسلامية " ، التي ضعفت بسبب ضعف فهم الإسلام وإساءة تطبيقه . وثمة تنازع وتنافس بين حزب التحرير الإسلامي والإخـــوان المسلمين ، الذين يرون أن حزب التحرير انحرف فكرياً ، لأن الفكر ليس كل العوامـــــل . " وهذا مما أبعد " - في رأيهم - " حزب التحرير عن ثلثي الإسلام إن لم نَقُلْ كلـــه " (٢٨) .

وحزب التحرير لا يزال يدعو إلى إقامة " الخلافة الإسلامية " .. " لأن إقامتها هي التي تنقذ الأمة مـــن الفناء " ، كما ورد في بيانه الصادر في ١٤ تشريـــــن الأول (أكتوبر) ١٩٦٢ .

ب - حركة الإخوان المسلمين ، التي لاقت رواجاً ملحوظاً في مصر وإلى حد ما في سورية . وقد تراوحت حركة الإخوان المسلمين بين العمل المسلح والاغتيالات من جهة والعمل السلمي عن طريق الدعوة في المساجد والوسائل الأخرى الكثيرة المتوفرة للحركة من جهة أخرى ، وبعد مصرع حسن البنا أمكن تمييز تيارين داخل الحركة :

١ - *التيار المعتدل* :

الذي مثّله في سورية مصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين ومحمد مبارك النائب في المجلس النيابي .

انتعش هذا التيار فى سورية فى أجواء النضال الوطنى وهو يحتوى على خيوط وطنية واضحة وسعى لكسب الجماهير المتطلعة إلى الاشتراكية عن طريق الدمج بين الإسلام والاشتراكية . كما أنه لم ينظر إلى الاتحاد السوفيتى والمعسكر الاشتراكى نظرة عداء مطلق شأن التيارات الدينية اليمينية .

فى جلسة المجلس النيابى السورى فى ٦ تشريــــن الأول (أكتوبر) ردّ محمد المبارك على عبد الرؤوف أبو طوق (ممثل أحد التيارات الدينية اليمينية المتطرفـــة) بما يلى :

" ... إن الخوف من الشيوعية ليس علينا نحن أبناء الشعب بل على إقطاعياتهم وعروشهم وزعاماتهم وثرواتهم التى باعدت بيننا وبينهم ... الإسلام يُجيز مسالمة الدول الأخرى ولوكانت مخالفة له فى المبدأ والعقيدة ويُجيز مصادقتها ... "

وقرأ محمد تبارك فقرة من كلمة قالها فى اجتماع شعبى فى دمشق عام ١٩٤٩ ، كممثل للجبهة الاشتراكيـــة الإسلامية ، ومنها الفقرة التالية :

" ... إن علينا أن نعادى من ناصبنا العداء حتى اليوم وأن نبدأ على الأقل بصداقة من صادقنا ونفترض أن هناك أموراً ماضية بيننا وبينه ولكنه قد بدأ هنا بصداقة فلنبدأ بصداقة جديدة ... أما موضوع العقائد والمبادىء والأنظمة فذلك موضوع داخلى نعالجه بأنفسنا وفيما بيننا . وأعتقد أن هذا موقف الإسلام فى هذا الموضوع " .

أردف مبارك قائلاً : " ... والشيوعية من الوجهة الدولية دولة ذات قوة نسالمها إن سالمتنا .ونصادقها إن صادقتنا ... للشيوعية عقيدتها ولنا عقيدتنا لهم دينهم ولنا ديننا . والاشتراكية مذهب اقتصادى يمكن أن نستفيد من بعض نواحيه " .

فى عام ١٩٥٩ صدر فى دمشق كتاب " **اشتراكية الإسلام** " لمصطفى السباعى المرشد العام للإخوان المسلمين . وتعكس مقدمة الكتاب الأفكار السائدة فى الأجواء الدينية حول الموقف من الاشتراكية وفيما يلى بعض فقرات المقدمة :

" لقد سميت القوانين والأحكام التى جاءت فى الإسلام لتنظيم التملك وتحقيق التكافل الاجتماعى باشتراكيـــة الإسلام ، وأنا أعلم أن بعض الغيورين على الإسلام يكرهون هذه التسمية ، لأن الاشتراكية فى رأيهم " موضة " هذا العصر ولا يصح أن نبادر إلى القول " بالاشتراكية الإسلامية " تمشياً مـــع هذه " الموضة " ويسود القول بمذهب اقتصادى آخر ، فنضطر حينئذ إلى العدول عن القول باشتراكية الإسلام ، وهناك من يحاذر القول بالاشتراكية الإسلامية خوفاً من أن تستغل المذاهب الاشتراكية ـ وخاصة الشيوعية منها ـ هذه التسمية لتستخدمها فى الدعوة إلى مذهبها ، وأيضاً فالإسلام نظام مستقل قائم بذاته وقد سماه الله " إسلاماً " فلا يجوز أن نسميه باسم جديد " .

ومن الناس من ينكر أن تكون فى الإسلام أية نزعة اشتراكية ... ويقوله بعضهـــم ظناً منهم أن الإســـــلام " رأسمالى " وهؤلاء هم الجاهلون بالإسلام مع حبهم له ؛ ويقوله غيرهم خدمة للغربيين ومن يدور فى فلكهم من الأغنياء وذوى الثروات والملكيات الكبيرة ، وهؤلاء هم المتاجرون بالدين الذين يضعون أنفسهم فى خدمة من يستأجرونهم " .

" لما كنت فى زيارة الاتحاد السوفياتى مع وفد جامعة دمشق بدعوة من جامعة موسكو فى حزيران ١٩٥٧ أتيح لى أن أبحث مع عدد من المستشرقين السوفيات رجال الخارجية السوفياتيه آراء فى الإسلام والشيوعية ... وكنت ممن ينادون ومنذ عام ١٩٤٨ على الأقل ـ بالتعاون مع الاتحاد السوفياتى فى الميادين السياسية والاقتصادية كوسيلة من وسائل الانتصار فى معركتنا ضد الاستعمار الغربى ـ على أن نحتفظ بعقائدنا وحيادنا ... "

رداً على كتاب مصطفى السباعى ، الذى قال فيـــــه إن " الكون كله لله " اعتماداً على قوله تعالى " ولله ملك السموات والأرض " ، نشر صيف ١٩٦٢ محمد حمدى الجويجاتى إمام جامع الروضة بدمشق كتاباً " فى الرد على الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه " اشتراكية الإسلام " . وكان واضحاً أن الجويجاتى يتكلم باسم الرأسمالية الكبيرة ، التى تلقت بعد تأميمات تموز (يوليو) ١٩٦١ ضربات أليمة . وفى رأى الجويجاتى أن " تطبيق الاشتراكية مناقض لحكم اللـــــه وحكمته ... "

والواقع أن السباعى لم يكن الشخصية الدينية الأولى التى حاولت الجمع بين الإسلام والاشتراكية بل سبقه إليها كثيرون ومنهم محمد مهدى الاستنبولى الذى أصدر فى دمشق عام ١٩٤٦ كتاب " الاشتراكية الإسلامية " التى اعتبرها مذهباً وسطاً جمع محاسن المذهبين

والاشتراكية الإسلامية ، التى يدعو لها التيار المعتدل

تختلف مفاهيمها من كاتب لآخر . فهي عند السباعـــــي " حقوق طبيعية لكل مواطن ، وقوانين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرقها وقوانين للتكامل الاجتماعي " مع تأكيد على أن " الكون كله لله " . وهي عند البهي الخولـي (في مصر) " الاعتدال في كل شيء " وهي " لا تقوم على أساس حرب رأس المال ونضال الطوائف والطبقات " وهـــي " اشتراكية مرنة معتدلة متدينة " تقرب " الشقة بين مختلف الطبقات تقريباً يقضي على الثراء الفاحش والفقر المدقع "

وجميع المنادين بالاشتراكية الإسلامية يرون في الزكاة أحد مبادىء الاشتراكية الإسلامية . والزكاة بالإضافة إلى تحريم الربا والغش وإنصاف العمال ومنع الاحتكار وتسعير الإنتاج ومنع المنافسة الجنونية هي من قيود الملكية في الاشتراكية الإسلامية **٢. ـ تيار متزمت ، مثله في مصر سيد قطب ومحمد قطب وكان له امتدادات في سورية :**

فسيد قطب يؤكد في كتابه " العدالة الاجتماعية في الإسلام " أن جوهر الصراع مع الاستعمار هو صراع صليبي وليس اقتصادي أو مالي أو سياسي " . ومحمد قطب يكتب في مؤلفه المشهور الواسع الانتشار في مختلف الأقطار العربية والمطبوع لأول مرة عام ١٩٦٤ بعنوان " جاهلية القرن العشرين " ، الفقرات التالية " الجاهلية ليست محصورة في الجاهلية العربية ولا في فترة من الزمن معينة .. تاريخ أوروبا كله تاريخ جاهلية متصلة الحلقات .. الجاهلية اليونانية هي التي قدست العقل على حساب الروح .. الرأسمالية بدعة يهودية يستغل فيها المرابون اليهود نشاطهم الربوي الشيطاني .. وأما الطواغيت فما أكثرهم :طاغوت الرأسمالية تارة ، وطاغوت البروليتاريا مرة ... " .

ويلاحظ هنا أن الإخوان المسلمين " لم يبلغوا ـ كما كتب محمد عمارة ـ في فهمهم للإسلام وطرحهم الحلول الإسلامية لمشكلات العصر ما بلغته حركة الجامعة الإسلامية ، التي بلور فكرها الأفغاني ومحمد عبده .. فعقلانية تيار الجامعة الإسلامية لا نجدها عند الإخوان ، كما لا نجد عندها الجرأة في تناول القضايا ، ولا الحسم إذا ما عرضت لهم هذه القضايا " (٢٩) .

ومعروف أن تيار الإخوان في سورية تجنب في وثائقه ونشاطه الخوض في مشكلات المسألة الزراعية وإدانة الملكية الإقطاعية أو الدعوة إلى خلخلة بنيانها المتخلف . كما هرب من معالجة العلاقـة بين الإقطاعيين المستثمرين والفلاحين المستثمَرين . ومعروف أن الوسط الاجتماعي الذي نشط الإخوان المسلمون في صفوفه آنذاك هو وسط الفئات المتوسطة وبخاصة في المدن . ويبدو ذلك واضحاً من خلال كلمة مصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين في جلسة المجلس النيابي السوري في ٢٦ آب (أغسطس) ١٩٥٠. أثناء القراءة الثانية للمادة ٢٢ من دستور ١٩٥٠. المتعلقة بالمسألة الزراعية وتحديد الملكية فقد قال السباعي : " أنا لست بحاجة إلى دعاية انتخابية بين الفلاحين لأن الوسط الذي انتخبني لا يحتاج إلى تطبيق هذا المبدأ " ، أي مبدأ وضع سقف للملكية الزراعية .

ومع أن التيار اليميني في الإخوان يرفض التأميم إلا أن التيار المعتدل أخذ موقفاً وسطاً . فمصطفى السباعي يعلن في كتابه " اشتراكية الإسلام " حـول التأميـــــم مـا يلـي : (٣٠) :

" ولما كان مبدأ " التأميم " كنظرية اقتصادية محل نقاش بين علماء الاقتصاد وخاصة غير الاشتراكيين منهم ، فنحن نرى ألا تلجأ الدولة إلى تأميم صناعة أو مرفق من المرافق العامة إلا بعد أخذ رأي الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين عملاً بقوله تعالـى " فاسألوا أهل الذكر " .

ولا حاجة إلى القول إن رأي هؤلاء الخبراء سيكون متناقضاً تبعاً لمنبتهم الطبقي وايديولوجيتهم المكتسبة .

لقد وقف تيار الإخوان متخلفاً عن نهج مدرسة الأفغاني ومحمد عبده ، الذي لم يكن يرفض النظر في الحضارات الأخرى ، ولهذا " فقد رفض الإخوان " ـ كما كتب محمد عمارة (٣١) ـ مع العلمانيـة التمييز ـ ولا نقول " الفصل " ـ بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة " الدولة الدينية " و " السلطة الدينية " ، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة ، لأنهم في النهاية ، يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ، ويتحدثون عن " قانون إلهي " جاهز .. لقد غدوا في تقد القضية ـ ودون وعـي " شيعة " يقولون " بالحكم بالحـق الإلهي " ، رغم أنهـــم " سنه " وليسوا " بشيعة " !! .. " كما دفعهم هذا الموقف إلى موقع المدافعين عن خلافة آل عثمان " (٣٢) .

وقد هاجم بعض التيارات الإخوان القومية العربية ، ورأى فيها سيد قطب في كتابه " معالم في الطريق " " أحد الأصنام والطواغيت ، مثلها في ذلك مثل الاشتراكية ، والوطنية " لا بد من تحطيمها حتى تخلص التوحيد والعبودية لله " ! ...

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مواقف تيارات الإخوان

فى القضية القومية العربية لم تكن جميعها تتسم بالعداء السافر للقومية واتخذ بعضها موقفاً وسطاً ، وبخاصة تيار الإخوان فى سورية فى الخمسينيات .

أما العداء للشيوعية ، فقد شمل مختلف تيارات الإخوان ، مع اختلاف فى درجة العداء والتفريق أحياناً بين العقيـــدة والدولة ، أو بين الاقتصاد والفلسفة المادية .

٥ ـ التيار السلفى فى سورية بعد الإصلاح الزراعى والتأميم

لابد من الإشارة إلى أن إضفاء صفة " الاعتدال " على التيار السورى للإخوان المسلمين يقتصر على فترة الخمسينيات . فقبل هذا التاريخ وقف الإخوان المسلمون مواقف متزمتة معادية بصوورة سافرة للعصرنه والتقدم ودعاته . ولكنهم فى الخمسينيات أجبروا ، أو اضطروا لتغيير ، أو بالأصح لتعديل ، مواقفهم تكتيكياً بسبب النهوض الوطنى الجماهيرى ذى الأبعاد اليسارية فى الخمسينيات . وكان هدفهم قطف بعض محاصيل ثمار تلك الفترة الخصبة من تاريخ سورية .

أما موقف الإخوان المسلمين فى الستينيات والسبعينيات فيختلف عن موقفهم فى الخمسينيات ، إذ عارضوا الإصلاح الزراعى ورفعوا السلاح فى عدد من المدن ضد التأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية ، التى كانت جارية آنذاك فى سورية .

ويسترعى الانتباه أن عدداً من شخصيات الإخوان المسلمين ، أو ممن يسيرون فى خطهم ، شنوا حملة شعواء على التقدم ، وأصدروا فى بيروت سلسلة من الكتب سنستعرض أهم مؤلفيها ومحتوياتها وهى :

أ ـ **البشير العوف** ، الذى نشر عام ١٩٦٦ فى بيروت كتاباً بعنوان " **اشتراكيتهم وإسلامنـــا** " جاء فيـــه : " الاشتراكية الثورية ليست إلا وجه خلقى للشيوعية الماركسية و " ليس لنا نحن المسلمين ـ عرباً وغير عرب ـ إلا هذا النظام الإلهى المثالى الخالد " .. وفى عام ١٩٦٧ نشر العوف فى بيروت كتاباً بعنوان **لا ثورية ولا اشتراكية ، بل نظام تطورى شورى هادف فى ظل عدالة اجتماعية** " جاء فيه : " محمد رسول وليس بثائر والإسلام دين وليس بثورة " .. ورمى العوف كما كتب إلى " الرد على دعاة الثورية والاشتراكية من أجل الوصول إلى قلوب العامة "

ب ـ **معروف الدواليبى** المعروف بتصريحه المشهور عام ١٩٥١ والذى جاء فيه : " وإنه لمن التضليل أن تصرف أذهان العرب واهتمامهم عن الخطر الصهيونى القريب إلى ما يسمى بالخطر الشيوعى البعيد فى مكانه واحتماله "

ولكن الدواليبى هذا نشر عام ١٩٦٥ كتاباً أعيد طبعه عام ١٩٦٦ بعنوان :" **نظرات إسلامية فى الاشتراكية الثورية** " ، رد فيه على تيار ناصرى يمزج بين الدين والاشتراكية ويسخر الأخير لخدمة الاشتراكية قال الدواليبى : " مادام هؤلاء ، ما ادعوا قط أن اشتراكيتهم العلمية هى الإسلام ، فلماذا تدّعى نحن أن إسلامنا هو الاشتراكية العلمية " .. وجاء فى كتاب الدواليبى : " .. وإن المملكة العربيّة السعودية بصفتها دولة إسلامية أقامها الله فى منبت العروبة وفى مبعث الإسلام لدعوة بقيادة فيصلها العظيم لأن تفتح معركة ... ضد الرجعية الصريحة فى الرجعة إلى الصراع الطبقى كما دعا إليه ماركس قبل أكثر من قرن فيما مضى "

ج ـ **صلاح الدين المنجد** وهو مهتم بالأبحاث التراثية فى العصور المتأخرة ومع تصاعد اليسار العربى صرف جهداً فكرياً لمقاومتـــه ، وبخاصـــة فـــى كتابـــه " **التضليل الاشتراكى** " المنشور فى بيروت عام ١٩٦٥ ، ناقش مهاجماً قضية الموافقات بين مبادىء ماركس ومبادىء الميثاق المصرى الناصرى . وانتقد عدداً من الكتب ، التى ظهرت فى مصر مثل " أم الاشتراكية خديجة بنت خويلد " لإبراهيم السباعى . كما هاجم مقالات مجلة الكاتب الصادرة بعنـــوان " الصراع بين اليمين واليسار فـــى الإســـلام " وفى رد المنجد نستطيع أن نتصور جانباً من الصراع الفكرى فى الستينيات . كتب المنجد :

" وفى بلاد العرب ذهبوا إلى أبعد من هذا فسلكوا طريق التضليل باسم الإسلام جاعلين الإسلام أولاً ديناً اشتراكياً والاشتراكية من الدين الإسلامى ، ثم تدرجوا فى الغلو ثانياً فجعلوا الماركسية تابعة من تراثنا الروحى كله ، وفى تاريخه الطويل . ولا بد أن نشير إلى أن الاشتراكية غريبة بصورة خاصة عن " الدين الإسلامى وأهدافه ، وعن تاريخنا وتقاليدنا " ... وأردف المنجد قائلاً : " إن هدف كتابه هو " تبيان هذا التضليل الاشتراكى الذى يرافق الدعوة الماركسية فى البلاد العربية "

د ـ **أحمد الشيبانى** نشر فى بيروت عام ١٩٦٦ كتاباً بعنوان " **الأخلاقية الثورية والأخلاقيـــة العربية** " . وفى هذا الكتاب يكيل الشيبانى المديح للسعودية . " ... ولقد رأيت بأم عينى أن الفضيلة هى

التى تمسك بأزمة الأمور فى السعودية والعقل هو الذى يسوسها ... إن فى السعودية أرستقراطية لكن تلك الارستقراطية هى أرستقراطية الأخلاق القائمة على التواضع والنخوة والشهامة والكرم "

وبالمقابل ، يهاجم الشيبانى القرامطة القدامى ويصفهم بالـ " ملحدين دهريين إباحيين يستحلون المحرمـــات " . " والثوريون العرب هم القرامطة الجدد وهم أربعة أقسام : البعثيون ، الناصـــريون ، الشيوعيون ، الحركيون " (أى حركة القوميين العرب ـ المؤلف)

* * * * *

إن دراسة مواقف التيارات الدينية فى سوريـــــة من الإصلاح الزراعى والتأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية والتنوير النهضوى والقومية العربية وغيرها من الأمور بحاجة إلى دراسة خاصة تتناول مراحل الستينيات والسبعينيات وما يليها ...

الهوامش

(١) أشهر المتصوفة الذين خلدت طرقهم فى بلاد الشام هم : عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) ، الشيخ عبد الغنى النابلسي (ت ١٤٤٣ هـ = ١٧٣١ م) ، الذى شرح ديوان عمر بن الفارض وأوغل فى التفسير والتأويل . ولاتزال حتى الآن أصداء الشيخ عبد الغنى وكراماته تتردد أصداؤها فى الأوساط المتأثرة بالصوفية . وأخيراً وليس آخراً محيى الدين بن عربى ، الذى آثار مذهبه اختلافاً كبيراً فى الآراء .

راجع حول الصوفية : صليب ، جميل : " المعجم الفلسفى " المجلد الأول ص ٧٨٢ . قاموس ماير الحديث المجلد الثالث ، برلين ١٩٦٣ ، مادة الصوفية (بالألمانية) . فروخ ، عمر " التاريخ الفكر العربى إلى ابن خلدون " ، بيروت ١٩٦٦ . العوا ، عادل : " التصوف فى الفكر الفلسفى فى مائة سنة " بيروت ١٩٦٣ .

(٢) هذا مع العلم بأن طقوس الطرق الصوفية فى الشوارع ألغيت فى كل من سورية ومصر عام ١٩٤٩ .

(٣) حـول الطرق الصوفية راجع : الزركـــــلى ، خير الدين : " الإعلام " عدة مجلدات ، " حاضر العالـم الإسلامى " تأليف لوثروب ستودار وترجمة عجاج نويهض ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، المجلد ٢ ، ص ٢٤٩ . الشطبى ، محمود جميل : " أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر " دمشق ١٩٤٦ .. مردم بك ، خليـل : " أعيان القرن الثالث عشر " دمشق ، بلا تاريخ .. المحبى : " خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر " ج ١ ص ٣٢ ، ج ٣ ص ٢٠٨ .. الطويل ، توفيق : " التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى " القاهرة ١٩٤٦ .

(٤) راجع : حنا ، عبد الله : " حركات العامه الدمشقية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، نموذج لحياة المدن فى ظل الإقطاعية الشرقية " بيروت ١٩٨٥ . الفصل الثالث والرابع .

(٥) البيطار ، عبد الرازق : " حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر " ٣ أجزاء دمشق ١٩٦١ / ١٩٦٣ . المقدمة بقلم الشيخ محمد بهجت البيطار .

(٦) حول حياة " أبو الهدى الصيادى " راجع

B. Abou - Manneh a " Sultan Abdulhamid and Shaikh Abulhuda Al - Sayyadi , in : Middle Eastern Studies , Vol. 15 , May 1979 , London E 111 RS , P. 131 ` 154 .

(٧) " كتاب الطريقة الرفاعية ، تأليف الوارث النبوى .. السيد محمد أبو الهدى أفندى الرفاعى الصيادى لا زال ينسخ سواد الجهل ببيض الأيادى آمين " مصر ، ١٣٢٥ ، ص ٧ .

(٨) راجع مؤلفات المؤرخ الألمانى الديموقراطى لوثر راتمن .

(٩) عن كتاب " خاطرات جمال الدين الأفغانى " للمخزومى نقلاً عن : رئيف خورى " الفكر العربى الحديث ، أثر الثورة الفرنسية فى توجيهه السياسى والاجتماعى " بيروت ١٩٤٣ ، ص ٢٠١ .

(١٠) البانى محمد سعيد : " تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر " مطبعة الحكومة العربية السورية ، دمشق ١٩٢٠ ، ص ٧٥ ومايليها .

(١١) نقلاً عن : الدكتور صلاح الدين القاسمـــى : " صفحـــات من تاريخ النهضة العربية فى أوائل القرن العشرين " قدم له وحققه محب الدين الخطيب . المطبعة السلفيـة ١٩٥٩ ص ٨٠

(١٢) حول الشيخ تاج الدين الحسينى والكتلة الوطنية راجـع : حنا ، عبد الله : " الحركة العمالية فى سورية ولبنان ١٩٠٠ ـ ١٩٤٥ ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٢٢٣ ـ ٢٧٠

(١٣) رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامى للجمهورية الفرنسية ، تأليف الدكتور عبد الرحمن الكيالى . حلب ١٩٣٣ ، ص ٨٥ .

(١٤) أرسلان ، شكيب : " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم " ط ٢ ، مصر ١٣٥١ ، ص ٤٢ .

(١٥) الحسينى ، إسحق موسى : " الإخوان المسلمون ، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة " ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١٣٥

(١٦) أنظر نص الخطاب فى جريدة الأيام الدمشقيـة فى ١٥ آب (أغسطس) ١٩٣٦ .

(١٧) المصدر نفسه .

* هنا لابد من المقارنة بين ما كتبه السباعى حول تدين أوروبا وإغلاق معرض برلين ، الذى فتحه الحزب الشيوعى الممنوع فى ألمانيا فى عام ١٩٣٣ وبين ما كتبه بمجلة " رسالة العمال " الكاثوليكية فى حلب نقلاً عن مجلة " البشير " التبشيرية البيروتية الاستعمارية حول طرق مكافحة الشيوعية التى انتشرت فى كل قرية ومزرعة وقد دعت هذه المجلة فى كانون الثانى (يناير) ١٩٣٧ إلى مكافحة " الشيوعية بلاء الإنسانية الأعظم وأكبر آفات المجتمع فى هذا العصر " وقالت المجلة : " أن الدواء لرد شرورها وصد وسلها هو فى يد الحكومة وفى يد الأغنياء

وفي يد رجال الدين ، وفي يد كل سوري مخلص " (١٨) .

(١٨) مجلة رسالة العمال " مديرها المسئول ميخائيل أجيا ، السنة السابعة حلب ١٩٣٦ ، ص ٣ .

(١٩) انظر القسم الأخير من هذه الدراسة : " التيار السلفي بعد الإصلاح الزراعي " .

(٢٠) حوراني ، البرت : " الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ " بيروت بلا تاريخ ، ص ٣٦٦ .

... راجع أيضاً : " الأمير شكيب أرسلان وتحديات عصر النهضة ١٨٦٩ - ١٩٤٦ " كتاب الأنبياء ١ ، لبنان ١٩٨٩ .

(٢١) أنظر الخطابين الذين ألقيا خلال الجلسة التي عقدها المجمع العلمي العربي لاستقبال الدكتور كامل عياد في ٢٠ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٥٨ . إصدار المجمع العلمي العربي .

(٢٢) نقلاً عن صليبا ، جميل " محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام " القاهرة ١٩٥٨ ص ١٣٦.

(٢٣) راجع الشيخ عبد القادر بدران : " منامة الأطلال ومسامرة الخيال " . دمشق ١٣٣٠ ، ص ٥٣ .

(٢٤) الشهبندر ، عبد الرحمن : " القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي " القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٦ (أبريل) ١٩٣٦ .

(٢٥) الشهبندر ، عبد الرحمن : " هل يزول الاستعمار " في مجلة " الرابطة العربية " القاهرة ، العدد ١٥٦ ، تموز (يوليو) ١٩٣٦ ، ص ١٢ .

(٢٦) نقلاً عن جريدة الأيام الدمشقية " ، نيسان

(٢٧) سيصدر لنا قريباً عن دار الأهالي بدمشق كتاب بعنوان : " الدكتور عبد الرحمن الشهبندر ، علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري " فيه تفاصيل وافية عن الشهبندر وحياته وإنتاجه الفكري وظروف اغتياله .

(٢٨) نقلاً عن : " التوبة غازي : " الفكر الإسلامي الحديث " ط ٢ بيروت ١٩٧٧ . ص ٣٤ .

(٢٩) عمارة ، محمد : " الإسلام والعروبة والعلمانية " بيروت ١٩٨١ ص ٤٩

(٣٠) السباعي مصطفى : " اشتراكية الإسلام " دمشق ١٩٥٩ ، ص ٩٣ .

(٣١) عمارة ... ص ٥٠ .

(٣٢) المصدر نفسه .

الإسلام بين السلطة والمعارضة فى الأردن

د . إياد البرغوثى

لنبدأ من النهاية ، فإذا كنا نعني بكون الإسلام هو وجود حزب أو تنظيم إسلامى يقود الدولة ويطبق قوانين الشريعة الإسلامية ، ونعنى يكونه فى المعارضة هو عدم موافقة ذلك التنظيم على النظام أو سياسته وسعيه لتغيير ذلك على قاعدة إسلامية ، فإننا نستطيع القول إن الإسلام ليس فى السلطة ولا فى المعارضة الجادة فى الأردن ، على الرغم من أنه استعمل لصالح السلطة وضدها فى كثير من الأحيان .

غنى عن القول إن الأردن لم يكن شاذاً عن بقية دول المنطقة من حيث تأثير الصحوة الإسلامية عليه ، فمظاهر تلك الصحوة تبدو واضحة حتى لأولئك الذين لا يبدون اهتماماً لرؤية الجديد : الزى الشرعى الذى ترتديه الفتيات ، الشبان بذقونهم الطويلة ، المساجد الكثيرة والفخمة التى كلفت ملايين الدنانير ، الجمعيات الإسلامية ، رياض الأطفال الإسلامية ، المدارس الإسلامية ، المستشفيات الإسلامية ، البنوك الإسلامية ... . وغيرها الكثير .

وعلى مستوى الحركات الدينية ، فلقد ازدادت بصورة كبيرة أعداد المنتمين إليها . هذه الحركات منها ما هو مسيّس بصورة مباشرة مثل حركة " الإخوان المسلمين " و " حزب التحرير الإسلامى " ، ومنها ما هو بعيد عن السياسة مثل حركة " الدعوة " و " التبليغ " وحركة " السلفيين " وإن كانت تصب فى بوتقة التأثير السياسى فى نهاية المطاف . وحيث أن كلامنا يدور بالأساس حول الحركات الدينية المؤثرة فى السلطة ، فيقتصر الحديث على حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .

الإخوان المسلمون .

البدايات : كانت حركة الإخوان المسلمين التى تأسست على يدى الإمام حسن البنا فى مصر فى آذار - مارس - ١٩٢٨ حريصة على عدم إبقاء دعوتها داخل الحدود المصرية ، ومن هنا انطلق العديد من الدعاة إلى البلدان العربية والإسلامية المجاورة حيث كانت فلسطين والأردن من أوائل البلدان التى وصل إليها أولئك الدعاة فى أواسط الثلاثينيات ، والذين نجحوا فى النصف الثانى من الأربعينيات فى إنشاء العديد من الفروع للحركة فى بعض المدن الفلسطينية والأردنية ، ثم شارك بعض متطوعى الإخوان فى الأردن ، بقيادة المراقب العام فى ذلك الوقت عبد اللطيف أبو قورة ، فى الحرب الفلسطينية عام ١٩٤٨ .

فى البدء ، حقق الإخوان المسلمون فى فلسطين نجاحاً أكبر من إخوانهم فى الضفة الشرقية لنهر الأردن ، بالرغم من الترحيب الذى أبداه تجاههم الملك عبد الله الذى اعتبرهم شباباً مخلصين (٢) ، وحاجزاً أمام انتشار الشيوعية ، كما

* د. إياد البرغوثى : قسم علم الاجتماع - جامعة النجاح الوطنية - نابلس - فلسطين .

أفادت الملفات البريطانية والأمريكية (٣) ، فنقلاً عن رئيس وزراء الأردن عام ١٩٤٧ سمير الباشا كان عدد الإخوان المسلمين فى تلك الفترة حوالى ٦٠٠ شخص فى حين أن عددهم فى ذلك الوقت فى فلسطين قدر ما بين عشرة إلى عشرين ألف عضو (٤) ، مع أن هذا العدد يبدو مبالغاً فيه . وعلى إثر ضم الضفة الغربية إلى الأردن بعد اغتصاب فلسطين وبعد جهود كبيرة بذلها المراقب العام للإخوان فى عمان عبد اللطيف أبو قورة ، تم توحيد الفروع المختلفة للإخوان فى الضفة الغربية والشرقية ، وانتقل ثقل الإخوان إلى الضفة الشرقية حيث فاز فى انتخابات ١٩٥٦ النيابية أربعة ممثلين للإخوان منهم ثلاثة فى الضفة الشرقية وواحد فى الضفة الغربية . استمر الإخوان فى الضفتين بالعمل كتنظيم واحد بعد حرب ١٩٦٧ بالرغم من تجميد تنظيم الإخوان فى الضفة الغربية بأمر من القيادة فى عمان ، بل استمروا كتنظيم واحد حتى بعد إعلان الملك الأردنى لفك العلاقة الإدارية والقانونية بالضفة الغربية فى حزيران - يونيو - ١٩٨٨ نتيجة للانتفاضة الفلسطينية .

فكر الإخوان المسلمين :

لا تختلف حركة الإخوان المسلمين فى الأردن فكرياً عن الحركة الأم فى مصر ، وإن اختلفت معها فى بعض الممارسات والمواقف التى تحتمها علاقة الإخوان المسلمين فى الأردن بالنظام الأردنى واضطرارهم لاتخاذ مواقف منسجمة - أو ليست متعارضة على الأقل - مع ذلك النظام ، فى حين أن الإخوان المسلمين فى مصر أكثر حرية فى تحديد مواقفهم واتخاذ قراراتهم . وهم - أى الإخوان المسلمون الأردنيون - أقل استعمالاً للعنف من إخوان مصر وذلك بسبب علاقتهم الجيدة مع النظام تاريخياً ، ولكون الأردن - وحتى فترة بسيطة - أقل تأثراً بالحضارة الغربية من مصر ، حيث كان العنف رد فعل على مظاهر تلك الحضارة فى الغالب .

وكما هو معروف ، فإن الإخوان المسلمين يهدفون إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بها عن طريق خلق الفرد المسلم الواعى .

وعلى صعيد المواقف السياسية التى يتخذونها ، نود الإشارة إلى ثلاثة مواقف نراها الأهم ، ميزت فكر الإخوان المسلمين عن غيرهم من التنظيمات السياسية الأردنية . **الأول** : العداء المطلق للشيوعية وللشيوعيين المحليين ايديولوجيا وجسدياً فى بعض الأحيان . **الثانى** : أنه على الرغم من أن إسرائيل "ربيبة" الاستعمار إلا أنهم يقولون من ناحية أخرى أن الاستعمار والشيوعية والماسونية وإسرائيل كلها من خلق الصهيونية العالمية ، كما أوضح الإخوان الذين قابلتهم . **الثالث** : أن الصراع على فلسطين هو صراع بين المسلمين واليهود ، وهو مؤامرة عالمية على الإسلام ، وهو صراع تتاحرى إلى أن ينتصر المسلمون بعد مذابح رهيبة كما تقول السنة النبوية .

الإخوان والنظام :

باستثناء أشهر معدودة فى أواسط الخمسينيات ، لم يعمل أى تنظيم سياسى فى الأردن بحرية وعلنية شبه كاملة باستثناء الإخوان المسلمين ، فمكاتبهم موجودة فى مختلف المدن الأردنية وأكثر من مرة دخلت شخصياتهم الوزارة ، بل لا تكاد تخلو حكومة أردنية من وزير ينتمى للإخوان المسلمين ، على الرغم من أنهم يؤكدون دوماً أن هؤلاء الأشخاص الذين يدخلون الحكومة إنما يدخلونها على عاتقهم الشخصى كأفراد وليس لكونهم أعضاء فى حركة الإخوان المسلمين ، على اعتبار أنهم لا يشاركون فى حكومة لا تطبق الشريعة الإسلامية . وهم الحركة الوحيدة التى شاركت فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة ووصل اثنان من شخصياتها إلى البرلمان ، يوسف العظم عن عمان وأحمد طبيشات عن أربد .

ومن الناحية الرسمية ، لا تعتبر جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن فى السلطة ولا فى المعارضة ، بل إنهم لا يعتبرون حركة سياسية حتى يتقرر إن كانت فى السلطة أو فى المعارضة ، حيث يعتبرون جمعية خيرية أو " نادى " وهم مسجلون رسمياً فى الوزارات الأردنية على هذا الأساس .

إن عدم تسمية الإخوان المسلمين لأنفسهم كحزب سياسى - سواء عن قصد أو عن غير قصد - بالإضافة إلى ثقة النظام بهم قد جنباهم الحل فى عام ١٩٥٧ ، عندما أصدرت الحكومة الأردنية قراراً بحل الأحزاب السياسية فى الأردن وإن كانوا يعزون تلك التسمية لأسباب دينية شرعية وليس لأسباب سياسية . لقد أدى استمرارهم للعمل بحرية فى تلك الفترة إلى كسبهم المزيد من المؤيدين باعتبارهم المتنفس العلنى الوحيد للتعبير عن بعض المواقف ، إلا أن ذلك سبب لهم حرجاً كبيراً أمام الجماهير التى شككت فى مواقفهم نظراً لموقف النظام منهم ، مما حدا بالشيخ توفيق جرار ، مسئول الإخوان فى منطقة حنين شمال الضفة الغربية فى ذلك الوقت، أن يقترح حل الإخوان لأنفسهم ولجوئهم إلى العمل السرى أسوة ببقية الأحزاب الأخرى . ولكن القيادة رفضت اقتراحه ، كما أكد لى ذلك شخصياً . لقد فسر لى أحد قادة الإخوان فى نابلس ذلك الموقف بأنه نوع من " الإساءة للإخوان

المسلمين بعدم الإساءة إليهم " .

وعلى الرغم من اشتراك الإخوان فى المظاهرات الوطنية عام ١٩٥٦ ، إلا أنهم فى الفترات التي كان النظام يشن فيها حملته على الأحزاب السياسية القومية واليسارية فى الأردن ، كم حدث فى أواسط الخمسينيات وبداية الستينيات ، كان الإخوان المسلمون يساهمون بنشاط فى هذه الحملات ، ليس فقط من ناحية ايديولوجية ، وهذا جانب مهم فى مجتمع شرقى محافظ ، بل ومن ناحية جسدية فى كثير من الحالات .

فالإخوان المسلمون ، بالإضافة إلى تماثل أهدافهم بصورة شبه تامة مع أهداف النظام الأردنى ، وبالإضافة للكثير المشترك بينهم ، داخلياً على مستوى استهداف ضرب الأحزاب " الملحدة " ومنافسة الحركة الوطنية الفلسطينية ، وخارجياً على مستوى معاداة بعض الأنظمة العربية ـ مصر عبد الناصر وسوريا ـ من جهة ، والتقرب من الأنظمة الخليجية النفطية وخاصة نظام السعودية من جهة أخرى ، فهم أيضاً يستعملون كمبرر على أن ذلك النظام هو نظام مسلم ، وهذا ما يحرص النظام على أن يظهر به أمام الناس ، فالملك حسين هو ، كما يقول ، وكما تحرص وسائل الإعلام الأردنية على تبيانه ، " حفيد رسول الله وسليل الدوحة الهاشمية " .

أما السبب المباشر للعلاقة الوطيدة بين النظام الأردنى والإخوان المسلمين أنهم ـ كما أكد لى أحد قادتهم ـ " لم يفكروا فى يوم من الأيام أن يصلوا للسلطة فى الأردن ولن يفكروا فى ذلك ، بل لن يأخذوا الأردن حتى لو قدمه الملك لهم هدية ، فالأردن بلد فقير فى موارده وقريب من إسرائيل ، وبالتالى سيكون عبئا عليهم لن يستطيعوا تحمله " ، فهم يأملون بأن يصل الإخوان المسلمون إلى السلطة فى بلد قوى يستطيع الاعتماد على نفسه مثل " مصر أو العراق " كما قال ، وحينها سيتبع الأردن لهم تلقائياً .

إن ذلك ، أي عدم تهديدهم للنظام الأردنى بل وعدم تفكيرهم بتهديده ولو نظرياً ، بالإضافة للدور الذى أدوه فلسطينياً فى منافسة الحركة القومية ومعاداتهم لاحقاً لإنشاء دولة فلسطينية كانت أهم الأسباب التى جعلت النظام يقبل بهم ويغض النظر عن الكثير من تجاوزاتهم . كل ذلك " مكن النظام الهاشمى من أن يعترف ، بل وأن يتحد مع الإخوان المسلمين . تلك الحركة التى انطلقت أساساً احتجاجاً على الوضع القائم بهدف التغيير الجذرى " (٥)

ومع ذلك ، فلقد كان النظام الإدنى طوال تلك الفترة حذراً منهم ومراقباً لنشيطيهم ، وله فى ذلك الكثير من الأسباب ، فهم قبل كل شىء تنظيم سياسى ، والنظام حساس جداً لكل ما هو سياسى حتى ولو كان مؤيداً له فى النهاية ، ومن ناحية أخرى فلقد كانت علاقة الإخوان المسلمين فى الأردن بالإخوان المسلمين فى مصر تبعث الشك عند السلطة الأردينة ، ، فهو وإن كان يستطيع حصر وضبط تفكير الإخوان فى الأردن فهو لا يستطيع عمل ذلك فى مصر وبالتالى يبقى خطر اتخاذ الإخوان فى الأردن لمواقف مغايرة لمواقف النظام وارداً .

ولقد كانت بعض المواقف للإخوان ـ وإن كانت سابقة ـ لاترضى النظام مثل علاقتهم الطيبة بالقائد الفلسطينى الحاج أمين الحسينى ، وموقفهم النظرى فى معاداة الغرب والذى كان يتخذ أحياناً مواقف عملية فى اشتراكهم فى احتجاجات ضد وجود ضباط انجليز فى الجيش الأردنى ، كذلك مطالبتهم الملحة " بأسلمة " المجتمع واحتجاجهم على بعض المسائل السلوكية لبعض رموز النظام ، وإن لم يصل ذلك إلى الملك نفسه ولو لمرة واحدة ، وانتقاداتهم لتوجيه النظام للمجتمع الأردنى نحو " الغربنة " .

لقد جعلهم هذا ـ ورغم علاقتهم الطيبة بالنظام ـ تحت المراقبة ، حيث قامت السلطات بالتضييق عليهم واعتقال بعض نشيطيهم فى فترات مختلفة بمن فيهم المراقب العام نفسه .

كل هذه " المنغصات " للعلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام فى الأردن لم تصل فى أية فترة إلى استغناء أى من الطرفين عن الطرف الآخر ، فالإخوان المسلمون ورقة رابحة جداً فى أيدى النظام ، وليس فقط على المستوى الداخلى لتبيان الأردن كبلد مسلم ولكبح المعارضة الداخلية ، بل وعلى المستوى العربى المحيط بالأردن . لقد استعملهم النظام كورقة ضاغطة فى علاقته مع جارته الشمالية ، سوريا ، ونجح فى ذلك حيث دعم الإخوان المسلمين فى الأردن إخوان سوريا فى حركتهم ضد نظام الأسد ، وهم أحد مبررات تحسين العلاقة مع الجارة الجنوبية ـ الشرقية ، السعودية التى تتبنى الإسلام ، وهم ـ وهذا هو الأهم ـ احتياطى ضخم للملك فى محاولته بسط نفوذه على الضفة الغربية وعلى القضية الفلسطينية إجمالاً ، ففى الفترات التى يجرى فيها الصراع بين النظام فى الأردن وبين منظمة التحرير الفلسطينية لتأكيد نفوذ كل طرف على الفلسطينيين ـ وما أكثر هذه الفترات ـ كان الإخوان المسلمون هم الجهة السياسية المنظمة الوحيدة التى تقف وراء الملك .

من خلال هذه العلاقة ، يتبين لنا أن الإخوان المسلمين ورغم مواقفهم المؤيدة للسلطة غالباً إلا أنهم ليسوا السلطة وليسوا جزءاً منها مع أنهم إحدى أدواتها ، وليسوا معارضة رغم أنهم يمارسون المعارضة الجزئية من وقت لآخر ، ومع أن الإسلام أحد أدوات تلك المعارضة الجزئية .

حزب التحرير الإسلامى :

النشأة : أسس حزب التحرير الإسلامى أحد خريجى الأزهر الفلسطينيين الشيخ تقى الدين النبهانى . كان ذلك فى مدينة القدس عام ١٩٥٣ على إثر خروج الشيخ النبهانى من صفوف الإخوان المسلمين ، حيث تركز نشاط الحزب فى مناطق شمال الضفة الغربية (نابلس ، طولكرم ، قلقيلية) وجنوبهـــا (الخليل) ، واتخذت القدس مقراً لقيادة الحزب فى البداية ثم انتقلت إلى عمان لفترة . استمر الشيخ النبهانى فى قيادة الحزب حتى وفاته عام ١٩٧٧ فى بيروت حيث تولى فلسطينى آخر هو الشيخ عبد القديم زلوم القيادة (٦) .

لم يحصل حزب التحرير أبداً على اعتراف الحكومة الأردنية ، رغم أن خمسة من مؤسسيه يرأسهم الشيخ النبهانى نفسه تقدموا بطلب لتأسيس الحزب إلى وزير الداخلية الأردنى عام ١٩٥٣ ، سعيد المفتى ، الذى رفض طلبهم بحجة أن مبادىء الحزب تتعارض مع الدستور الأردنى (٧)

ومع ذلك ، فحزب التحرير عمل مثله مثل الأحزاب الأخرى فى الأردن ، بصورة شبه علنية فى بعض الأحيان ، وشارك فى الانتخابات البرلمانية الأردنية ، حيث فاز أحد أعضائه المعروفين وهو الشيخ أحمد الداعور عن منطقة طولكرم فى انتخابات عام ١٩٥٤ وأعيد انتخابه ثانية عام ١٩٥٦ حيث بقى فى البرلمان إلى أن طرد منه عام ١٩٥٨ بسبب معارضته الشديدة لسياسة الحكومة . لقد ترك الداعور بصماته على حزب التحرير وعلى المنظمة التى مثلها فى البرلمان .

نشط حزب التحرير ـ كما قلنا ـ فى نفس الأماكن التى نشطت فيها حركة الإخوان المسلمين ، أى فى الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية والشرقية ، كذلك نشطوا فى مخيمات اللاجئين وإن كان ذلك أقـــل من نشـــــاط الإخوان (٨) . لقد خاطبوا نفس الجمهور ، أما فى المدن التى يسكنها مسيحيون والأقرب إلى الثقافة الغربية ، فبقى تأثير الأحزاب الدينية بها محدوداً .

وعلى الرغم من " الهدنة " الطويلة التى كانت تمر بين النظام الأردنى وحزب التحرير منذ نشأة ذلك الحزب وحتى خروج النظام من الضفة الغربية على إثر حرب حزيران ١٩٦٧ إلا أن النظام قام بملاحقة أعضاء الحزب بين وقت وآخر ، غالباً عندما كان يشعر النظام ببعض الخطورة من نشاط الحزب وأحياناً ضمن ملاحقة قوى المعارضة ككل فى الأردن ، وضمن ذلك طرد النائب الداعور من مجلس النواب كما قلنا .

وفى إطار هذه العلاقة مع النظام شدد الحصار على الحزب فخرج النبهانى من الأردن فى منفى اختيارى ، وأبعد آخرون من قيادة الحزب خارج الأردن ، واتخذ النبهانى من دمشق ثم من بيروت مقراً للقيادة . لقد كان مقر قيادة الحزب يتغير تبعاً للبلد الذى يختاره الشيخ النبهانى للعيش فيه .

عانى حزب التحرير أيضاً مثله ، مثل أحزاب المعارضة الأخرى ، من القوانين التى كان يسنها النظام للحد من نشـــاط تلك الأحزاب . وكحزب سياسى ـ دينى يعتمد نشاطه بالأســـاس على التنظير من أجل إيصال أفكاره إلى الجماهير ، عانى من القانون الذى سنه النظام سنة ١٩٥٥ والقاضى بمراقبة الخطب الدينية التى يلقيها الشيوخ فى المساجد وخاصة خطب أيام الجمعة ، حيث كان قادة الحزب يستغلون خطب المساجد من أجل نشر أفكار حزبهم ، كذلك منع المدرسون فى نفس تلك السنة من التطرق للسياسة فى حصصهم ، وغنى عن القول أن قوة الحزب كانت تتركز فى أوساط رجال الدين والمدرسين .

وبعد أن صدر قانون حظر المطبوعات الأردنى وأغلقت الصحف التى تبناها حزب التحرير وأهمها صحيفة " الراية " التى منعت فى أواخر عام ١٩٥٤ ، أصبح الحزب يوزع بياناته السرية على أصدقائه فقط وليس توزيعاً جماهيرياً ، واقتصر الحزب فى التنظير على أعضاء الحلقات الحزبية وعلى النشاط فى القرى النائية والمعزولة البعيدة عن مخابرات النظام . لقد أدى ذلك إلى توجيه ضربة شبه قاتلة لعملية التثقيف الجماهيرى عند حزب التحرير .

ومن وقت لآخر يضطر الحزب إلى توزيع بياناته فى الأردن بشكل جماهيرى وشبه علنى ، حيث تتولى مجموعة من شباب الحزب توزيع البيانات باليد على المارة فى الشوارع وعلى أصحاب المحلات التجارية ، ويتخذ ذلك طابعاً استعراضياً فى كثير من الأحيان ويعتقل البعض منهم أحياناً .

حزب التحرير والنظام الأردنى :

سبق أن أشرنا إلى أن وزارة الداخلية الأردنية قد رفضت

الطلب الذى تقدم به مؤسسو حزب التحرير للحصول على تصريح لإقامة الحزب . كذلك رفض الطلب الذى تقدموا به بعد ذلك للحصول على ترخيص " كجمعية " مثلما فعل الإخوان المسلمون . لقد ظن مؤسسو الحزب ، ببعض السذاجة ، أن الفرق بينهم وبين الإخوان المسلمين عند النظام الأردنى هو فى الاسم ، وأن اتخاذ الاسم الذى اتخذه الإخوان المسلمين لأنفسهم سيحل المشكلة . بعد الرفض الأردنى للجمعية أيضاً اتضح لمؤسسى حزب التحرير أن المشكلة مع النظام أعمق من أن يحلها تغيير الاسم وأن التحايل على النظام ليس بالعملية السهلة .

كان سوء الظن وعدم الثقة هى التى حكمت العلاقة ، منذ الأساس ، بين النظام الأردنى وحزب التحرير ، ولم تستطع الفترات التى حاول الحزب فيها الاندماج فى المؤسسة السياسية الأردنية ، والاشتراك فى الانتخابات البرلمانية ووجود ممثل له فى البرلمان والتوقف عن ضربه لفترات طويلة نسبياً ، أن تمحو عدم الثقة تلك بين الجانبين .

لقد كان للنظام أسبابه لاتخاذ هذا الموقف من حزب التحرير منذ البداية ، فمؤسس الحزب الشيخ النبهانى ، خرج من صفوف الإخوان المسلمين ، تلك الحركة التى لم يسمح النظام لغيرها أن يعمل فى الأردن ، فمن وجهة نظر النظام ، لا داعى لوجود أكثر من حركة دينية سياسية واحدة فى الدولة ، واختار النظام بلا تردد أن تكون تلك الحركة هى حركة الإخوان المسلمين .

بالإضافة إلى ذلك ، فإن ايديولوجية حزب التحرير ايديولوجية انقلابية (٩) راديكالية لا يمكن للنظام أن يغض الطرف عنها . وعلى الرغم من عدم اتباع الحزب للعنف إلا أنه أعلن بصراحة عن أنه حزب سياسى لا يمكنه التغاضى عن خروج الحكام عن تعاليم الإسلام . لذلك اعتقد قادة الحزب منذ البداية أن عليهم الإطاحة بالنظام الأردنى وأنهم قادرون على ذلك بسرعة ، إلا أنهم أخذوا يدركون بمرور الوقت أن المسألة أكثر تعقيداً مما كانوا يظنون فقرروا أن يعملوا على زيادة أعضاء الحزب ومؤيديه حتى يتسنى لهم الإطاحة بالنظام .

ويبدو كذلك أن حزب التحرير لا يؤمن باتباع تكتيكات معينة للوصول إلى الهدف الرئيسى ، فهو لا يؤمن بالعمل فى المؤسسات التى لا تمس الحكم مباشرة مثل الأحزاب الأخرى ، فحزب التحرير يعتبر العمل فى النقابات والجمعيات والمؤسسات عمل ترقيعى لا فائدة منه ، بل هو فى النهاية لصالح إطالة عمر النظام ، حتى أنه لا يؤيد القيام بالمظاهرات لأن ذلك لن يؤدى إلى النتيجة المتوخاه وهى أسلمة الحكم ، ومن شأنها أن تكشف النشيطين للنظام ، إن هذه المبادىء لم تترك للنظام " مساحة " كافية لتتم فيها " اللعبة " بينه وبين الحزب .

ومنذ البداية تصرف الحزب بشكل لا يبعث على الارتياح للنظام ، فكان الحزب ومؤسسه الشيخ النبهانى على علاقة بالمفتى الفلسطينى الحاج أمين الحسينى مثل الإخوان المسلمين . كذلك فإن وجود قيادة الحزب خارج الأردن بحيث لا يمكن للنظام مراقبتها وضبط تصرفاتها أضاف مبرراً آخر لعدم ارتياح النظام للحزب .

أما السبب الأكثر أهمية لوقوف النظام ضد حزب التحرير فهو اهتمام الحزب بتنظيم ضباط وجنود فى الجيش الأردنى فى صفوفه أو كنصيرين له ، تلك المؤسسة التى لا يمكن النظام أن يتهاون مع من يقترب منها ، لقد فسر البعض ظاهرة اهتمام حزب التحرير بتقوية مركزه داخل الجيش بإخفاقه فى أن يكون حركة جماهيرية من ناحية ولتلازم ذلك مع مبادىء الحزب الداخليـــة الداعيـــة إلى إسقاط الأنظمة (١٠) .

لقد اتهم حزب التحرير بمحاولة قلب نظام الحكم فى الأردن عدة مرات ، وما زال بعض أعضائه فى المعتقلات ، إلا أننا نعتقد أن معارضة حزب التحرير للحكم - على الرغم من اتفاقها مع مبادئه - ناجمة بالدرجة الأولى عن عدم سماح النظام له بالتكيف مع الوضع القائم، إنها معارضة النظام للحزب أكثر منها معارضة الحزب للنظام ، يثبت ذلك مسيرة الحزب الموافقة على النظام والمهادنة له طيلة الفترة التى عمل فيها الحزب علانية . صحيح أن حزب التحرير يسعى لوجود الدولة الإسلاميـــة ، ولكنــه يسعى لذلك لا بالعنـف بل " بالإقناع " ، أى بأن يقوم الحزب بإقناع الحاكم بأن يعلن نفسه خليفة للمؤمنين ، وعلى هذا الأساس قام الحزب ببعث رسائل إلى الحكام المسلمين ، مثل الخمينى والملك حسين وجمال عبد الناصر والقذافى ، لإعلان الخلافة . أما أكثر الرسائل عنفاً وجههـــا الحزب إلى الملك حسين فقد تضمنت " نصيحة الحـــزب للملك بتركه للحكم " كما روى قدماء الحزب ! .

يعمل حزب التحرير بشكل كامل السرية هذه الأيام ، وذلك منذ معارك أيلول - سبتمبر - ١٩٧٠ بين النظام الأردنى والمنظمات الفلسطينية ، ومازال العديد من نشيطيه فى السجون . لقد كانت الفترة بين هزيمة ١٩٦٧ وأيلول ١٩٧٠ فترة ذهبية للعمل السياسى العلنى فى الأردن لحزب

التحرير ولكافة التنظيمات والأحزاب الأخرى .

حزب التحرير والأحزاب الأخرى :

يستند حزب التحرير إلى النص القرآنى " ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين " فى تحديد موقفه من التيارات السياسية الأخرى . وعلى هذا الأساس فإنه " يحرم على المسلمين أن يتكتلوا على أساس رأسمالى أو شيوعى أو اشتراكى أو قومى أو وطنى أو طائفى أو ماسونى . ويحرم عليهم الانتساب إليها أو الترويج لها فهى أحزاب كفر وتدعو إلى الكفر (١١) . أما موقف الحزب النظرى من الأحزاب الأخرى القائمة على العقيدة الإسلامية " فللمسلمين الحق فى إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام أو الوصول إلى الحكم عن طريق الأمة (١٢) ، ويجوز أن تكون الأحزاب الإسلامية متعددة .

لقد كانت علاقة حزب التحرير بالإخوان المسلمين فى الأردن حساسة جداً ومتغيرة من الوحدة شبة الكاملة بين التنظيمين إلى القطيعة الكاملة ، تلك الحركة التى تجمعها معه القاعدة الفكرية المشتركة ـ الإسلام ـ والهدف المشترك أى جعل هذه الشريعة أسلوب حياة ، ويجمعها معها كذلك حقيقة أن جماهير الحركتين واحدة وهى الجماهير المسلمة المؤمنة .

إلا أن ذلك لا يمنع وجود الكثير من الخلافات الفكرية والتنظيمية والسلوكية التى رسخت عدم الثقة بين الجانبين . لقد كان رأى أحد مؤسسى الإخوان الذين تحدثت معهم بأن حزب التحرير " صنيعة الاستعمار للعمل ضد الإخوان " ، بينما كان رأى أحد قياديى حزب التحرير أن حركة الإخوان المسلمين هى " صنيعة الأردن " وأنهم ـ أى الإخوان المسلمين " لا يتورعون عن إرضاء الحكام والاشتراك معهم بغض النظر عن هويتهم ، وأن الغاية عندهم تبرر الوسيلة وبذلك لا يتورعون عن استخدام العنف من أجل الحصول على بعض أهدافهم ، مع أن ذلك لا ينفى وجود أفراد جيدين بين صفوفهم " .

وعند النظر إلى تلك الفروق العقائدية والتنظيمية والسلوكية بين حزب التحرير وحركة الإخوان المسلمين فى الأردن نجدها كثيرة ، وأشد تأثيراً مما هو مشترك وأقوى من عوامل اللقاء بين الحركتين .

فمن ناحية المبادىء ، نجد أن حركة الإخوان المسلمين تهتم بالفرد فى حين يرى حزب التحرير أنه لا يمكن إصلاح الفرد بدون وجود مجتمع صالح . فالتغيير من وجهة نظر التحريريين يجب أن يأتى من الأعلى حيث تتولى ذلك الدولة الإسلامية نفسها .

وهناك فروق أخرى من زاوية انتقاد الأنظمة العربية والإسلامية ، ففى حين هادن الإخوان المسلمون الأنظمة إلى حد بعيد نرى حزب التحرير حاداً فى هجومه عليها . إن حزب التحرير حزب سياسى يستند إلى قاعدة دينية ويرى أن مهامه بالأساس هى مهام سياسية ، فى حين تتصرف حركة الإخوان وكأن الأمور الدينية هى الأهم وممارسة السياسة شىء ثانوى لتدعيم وتوسيع القيم الدينية . إن الإخوان معنيون بهموم الجنة والنار أكثر من المصير السياسى للدولة .

وفى هذا النطاق فإن تفسير الإخوان للأحداث غالباً ما يتم على قاعدة دينية بينما تفسير حزب التحرير لذلك يرجع فى كثير من الأحيان إلى واقعها الاقتصادى الاجتماعى ، فعند تفسيرهم لظاهرة الاستعمار مثلاً يعمد الإخوان المسلمين إلى تفسيره على أنه جاء للقضاء على الإسلام فى الشرق بينما يفسره التحرير على أنه للسيطرة على الموارد الاقتصادية فى العالم الإسلامى .

إن حزب التحرير ، ورغم أنه يعتمد الدين الإسلامى كأساس لمبادئه ، ذلك الدين العالمى الذى يتجاوز حدود القومية ، يركز على العالم العربى كمجال لعمله ، وهو يعتمد ذلك ليس من حيث عدم إمكانية امتداد نشاطة إلى البلدان الإسلامية خارج العالم العربى ، بل يفسر ذلك ايديولوجياً (دينياً) على أساس أن العالم العربى هو مركز العالم الإسلامى ، وأن كون النبى عربياً ولغة القرآن عربية بمثابة تكريم وليست محض صدفة . إن حزب التحرير أقرب إلى القومية العربية من حركة الإخوان المسلمين ، حيث يعتبر أن الدول العربية هى الأساس فى بناء دولة الإسلام ، رغم أنه يعتبر القومية من مخلفات الاستعمار وضد الإسلام (١٣)

لقد ميز حزب التحرير كونه حزباً أتوقراطياً شديد المركزية ، تسيطر عليه لجنة القيادة وخاصة المؤسس نفسه الشيخ النبهانى حتى وفاته ، أينما كانت تلك القيادة فى القدس أو عمان أو دمشق أو بيروت ، لقد غدا النبهانى وكأنه هو حزب التحرير (١٤) ولم يكن بوسع القيادات المحلية أن تبت فى أمور تبدو قليلة الأهمية ، بينما تميز الإخوان بغياب المركزية شبة الكلى .

العقيدة :

بصورة عامة ، يعتبر حزب التحرير ـ مثل جماعة الإخوان

- الإسلام العقيدة الوحيدة التى يتبعها ، وكل المبادىء غير الإسلام (رأسمالية أو شيوعية أو اشتراكية) فاسدة وتتناقض مع فطرة الإنسان لأنها من صنع البشر (١٥) . ويلخص التحريريون أهدافهم بأنها إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار ، تحريرها من أفكار الكفر وأنظمته وأحكامه ومن سيطرة الدول الكافرة ، والعمل على إعادة الخلافة الإسلامية (١٦) ، حيث يعتبر الحزب انتهاء الخلافة العثمانية نهاية للدولة الإسلامية .

يعزى حزب التحرير الانحدار الفظيع للأمة الإسلامية إلى الضعف الشديد الذى طرأ على أذهان المسلمين فى فهم الإسلام وأدائه من جراء عوامل التغشية على فكرة الإسلام وطريقته منذ القرن الثانى الهجرى حتى الآن " (١٧) . أما أهم عوامل التغشية فيلخصها فى " نقل الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية ولمحاولة بعض المسلمين التوفيق بينها وبين الإسلام مع وجود التناقض بينهما ، دس الحاقدين على الإسلام أفكاراً وأحكاماً ليست من الإسلام لتشويهه وإبعاد المسلمين عنه ، وإهمال اللغة العربية فى فهم الإسلام وأدائه وفصلها عن الإسلام فى القرن السابع الهجرى مع أن دين الله لا يفهم بغير لغته ، وأخيراً الغزو التبشيرى والثقافى ثم السياسى من الدول الغربية الكافرة فى القرن السابع عشر الميلادى لحرف المسلمين عن الإسلام وإبعادهم عنه بغية القضاء عليه (١٨) .

وبالرغم من عداء حزب التحرير المبدئى للشيوعية ، مثله مثل حركة الإخوان المسلمين ، إلا أنه يهاجم الاستعمار الغربى أكثر ويعتبره جزئين تتزعم أحدهما بريطانيا والآخر أمريكا ، وكل ما فى الدنيا من دول واتجاهات تقسم عادة بين الانتماء لبريطانيا أو لأمريكا ، إن عداء النظام الأردنى لهم هو " تحقيق الملك لرغبة بريطانيا فى ذلك " كما روى أحد أنصارهم .

من ناحية أخرى فإن العالم ينقسم عندهم إلى قسمين ، دار الإسلام ودار الكفر ، وهذا يعتمده الإخوان المسلمون أيضاً ، ويعتبر حزب التحرير البلدان العربية والإسلامية حالياً كجزء من دار الكفر حيث لا تحكم بواسطة الشريعة الإسلامية ، ويدعو المسلمين إلى النضال من أجل تحويل دولهم إلى دار الإسلام من أجل الهدف الأوسع وهو إقامة الدولة الإسلامية الواحدة وتحويل العالم كله إلى الإسلام .

إن النضال من أجل القضية الفلسطينية مسألة غير واردة حالياً عند حزب التحرير ، لا فى الأردن ولا فى الأرض المحتلة حيث أنهم يعتبرون أنفسهم ، واقتداء برسول الله فى المرحلة المكية التى تتطلب منهم نشر الدعوة فقط ، أما إزالة الاحتلال والتحرير فلا يأتيان إلا فى المرحلـــة " المدنية " أى أنها من مهمات الدولة الإسلامية فقط . إن هذا يضع علامة استفهام كبيرة على ما تطرق إليه بعض الباحثين من أن حزب التحرير شبيه بحركة عز الدين القسام وجماعة الجهاد الإسلامى " حتى يبدو وكأن الحركات الثلاث تحمل أسماء مختلفة لحركة سياسية إسلامية واحدة (١٩) . صحيح أن حزب التحرير يؤمن بأن تحرير فلسطين لا يمكن إلا بالجهاد، ولكن ليس الجهاد الذى يقوم به هو كجماعة الجهاد الإسلامى بل ذلك الذى تقوم به الدولة الإسلامية .

إن حزب التحرير يقول إن على الدولة الإسلامية القيام بكل المهمات التى تهم المسلمين ، وهدفه لا يتجاوز أن يأتى بتلك الدولة أو يخاطب الحكام حتى يعتمدوا الشريعة الإسلامية ويعلنوا الخلافة التى تعنى أن الدولة أصبحت إسلامية . وعلى هذا الأساس وحيث أن حرب حزيران - يونيو - ١٩٦٧ أتت بالإسرائيليين إلى الضفة ، وهم سلطة غير إسلامية ولا يمكن لها أن تكون ، فلم يكن باستطاعة حزب التحرير أن يعمل شيئاً سوى أن يوقف نشاطه بأمر من القيادة لفترة فى الضفة الغربية ثم يعيد ذلك النشاط من أجل الدعوة الإسلامية .

وحزب التحرير ، لا يفرق بين استراتيجيه وتكتيك ، ولا يمكن له أن يعيد النظر فى أهدافه أو فى وسائله لتحقيق تلك الأهداف لأنها " متطابقة مع الوسائل التى اتبعها الرسول لإقامة الدولة الإسلامية " ، كما يقولون ، وفى اعتقادنا أن هذا من أهم الأسباب وراء ضعف الحزب باستمرار حتى فى هذا الوقت الذى تبلغ فيه الصحوة الإسلامية أوجها .

خلاصة :

يصف كوهين العلاقة بين الأحزاب السياسية فى الأردن والنظام الأردنى بأنها تشبه لعبة القط والفأر (٢٠) . والنظام طبعاً هو القط ، فى كل الحالات كان النظام هو القط حتى وهو يتراجع ليسمح للفأر بمزيد من الاطمئنان لينقض عليه انقضاضات ذات فاعلية أكبر . والغريب ، وربما المأساوى أيضاً - والكلام هنا عن الأحزاب الدينية ، وربما نستطيع تعميمه على بقية الأحزاب - أنها رضيت بأن تقوم بدور الفأر ، ولم تفكر فى يوم من الأيام فى أن تستبدل دورها .

لقد أدى حزب التحرير الدور بشجاعة فائقة حتى وهو يعبر عن رأيه فى النظام (القط) ، لقد بعثوا له - كما قلنا - ونصحوه بأن يستقيل ، إلا أن الملفت للنظر أن على

الرغم من " دوجمائية " حزب التحرير فى الطروحات والأساليب فإنه " كان معارضاً بشكل واضح لاستخدام العنف فى تحقيق أهدافه . وكان يدعو الناس الى العمل على التعاون مع النظام ، وعرض الكثير من الأمثلة من التاريخ الإسلامى التى يظهر فيها أن النبى قد قام بذلك أثناء عمله على نشر الإسلام فى المراحل الأولى من الدعوة (٢١) إلا أن هذا الوضع قد تغير بسبب ملاحقة النظام للحزب فى المراحل اللاحقة .

أما الإخوان المسلمون فلم يكتفوا بالقيام بدور " الفأر " فقط . لقد قاموا به حتى أوائل السبعينيـــــات ، ومن ثم وجدوا أنه من الأنسب والأسهل والأسلم أن يخرجوا من اللعبة تماماً ، ويعلنوا " الهدنة " مع النظام حتى إشعار آخر ، وذلك بتبنى شعار " لمَ الأردن ؟ لا داعى له " ، مادام يمثل ساحة حرة للعمل : العمل الاقتصادى أولاً ، والعمل الدينى ثانياً ، وربما العمل السياسى الذى يخدم العاملين الأول والثانى ثالثاً .

الهوامش :

١ ـ تعتمد هذه الدراسة ، بالإضافة للمراجع المستعملة ، على العديد من المقابلات التى أجراها الباحث مع العديد من أنصار جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .

٢ ـ إسحق موسى الحسينى ، الإخوان المسلمون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٦

٣ - Thomas Mayor , The Military Force of Islam , Zionism and Arabism in Palestine and Israel , Ed. Elie Kedouri , and Sylvia Haim , Frank Cass , London , 1982 , P. 113 .

٤ - Ibid , P. 113

٥ ـ أمنون كوهين ، الأحزاب السياسية فى الضفة الغربية فى ظل النظام الأردنى ١٩٤٩ ـ ١٩٦٧ ، تعريب خالد حسن ، مطبعة القادسية ، ١٩٨٨ ، ص ٢١٥ .

٦ ـ خليل على حيدر ، تيارات الصحوة الدينية ، الكويت ، مطابع الوطن ، ١٩٨٧ ، ص ١٤١ .

٧ ـ امنون كوهين ، م ، س ، ص ٢٨٨

٨ - Pleascov , Avi. The Palestinian Refugees in Jourdon 1948 - 1057 , Frank Cass , London , 1981 , P. 132 - 133 .

٩ - Sahliyeh , Emile . In Search of lead ership , West Bank Politics Since 1967 , The Brookings Institution , Washington , D.C. 1988, P. 138 .

١٠ ـ هالة مصطفى " الجهاد الإسلامى " فى الأرض المحتلة " ، قضايا فكرية ، الكتاب السادس أبريل ١٩٨٨ ، ص ١٨١ .

١١ ـ حزب التحرير ، منظورات حزب التحرير ، ١٩٨٥/٥/٩ ، ص ١١ .

١٢ ـ المرجع السابق ، ص ٨٧ .

١٣ ـ المرجع السابق ، ص ١٣ .

١٤ ـ إحسان عبد المنعم سمارة ، مفهوم العدالة الاجتماعية فى الفكر الإسلامى المعاصر ، مطبعة الرسالـــة ، القدس ١٩٨٧ ، ص ١٤٨ .

١٥ ـ حزب التحرير ، م.س ، ص ١٠ .

١٦ ـ المرجع السابق ، ص ٦ .

١٧ ـ المرجع السابق ، ص ١٢ .

١٨ ـ المرجع السابق ، ص ١٣ .

١٩ ـ هالة مصطفى ، م.س ، ص ١٨١ .

٢٠ ـ أمنون كوهين ، ص.س ، ص ٣٢٩ .

٢١ ـ المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .



موقف اليسار الفلسطينى من التيار الأصولى

ماجد عمل

لقد احتجنا إلى عشر سنوات من الاحتلال حتى تنشأ في أجزاء دولة فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ حركة أصولية بين قطاع الطلبة أساسا وبدرجة أقل فى المخيمات ، واحتجنا إلى عشر سنوات أخرى حتى تقوم تلك الحركة بدور ما فى نضال شعبنا الوطني وتؤسس حركة المقاومة الإسلامية " حماس " ، وكان ذلك إبان انتفاضة كانون المجيد وبسببها .

ودفعا لأى التباس قد ينشأ فإن الحركة الأصولية فى فلسطين هى حركة " اخوان مسلمين " أساسا ، أما باقى التيارات والحركات : " حزب التحرير الإسلامى " و" الجهاد " و" التبليغ " و" التكفير والهجرة " و" المتصوفين " فهى ليست سوى حركات محدودة الفعل والتأثير ، ولربما يأتى تنظيم الجهاد فى المرتبة الثانية بعد الاخوان المسلمين ، مع تركزه فى قطاع غزة ، وفى جنوب الضفة الفلسطينية .

والأسئلة االتى تتوارد فى أذهان المثقفين العرب ، وخاصة التقدميين منهم هى : كيف نشأت الحركة الأصولية فى فلسطين رغم وجود حركة وطنية فلسطينية قوية ومتأصلة الجذور ؟ ... وماهو حجم هذه الحركة بالنسبة لحجم الحركة الوطنية الفلسطينية عموما وحجم اليسار الفلسطينى خصوصاً ؟ وماهو دور هذه الحركة الناشئة فى الانتفاضة راهنا ومستقبلاً ؟ .. وكيف ننظر كيسار فلسطينى لهذه الحركة والتحالف معها ؟ .. فى هذه المقالة سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة .

(١)

كانت نهاية السبعينيات هى الفترة التى شهدت عودة انبثاق التيار الأصولى الفلسطينى اتصالاً بانبثاق هذا التيار على المستوى القومى العربى فى زمن صعود الثورة الإيرانية ومن ثم انتصارها .

إلا أن تأثير الثورة الإيرانية ليس هو التأثير الوحيد وراء نشوء الحركة الأصولية الفلسطينية ، بل أننا نتفق مع " هادى العلوى " فى مقالته فى العدد السادس من " قضايا فكرية " حيث لفت الانتباه إلى أن تأثير الثورة الإيرانية فى فلسطين سيكون محدوداً وهامشياً لعدم وجود أغلبية من الشيعة بين ظهرانينا .

إذن ثمة أسباب أخرى تبلور انبثاق الحركة الأصولية الفلسطينية فى الداخل ، منها الداخلية ومنها الخارجية :

أما الأسباب الخارجية فمنها الثورة الإيرانية رغم هامشية تأثيرها ومحدوديته من الناحية الزمنية (كان تأثيرها أكبر فى سنوات الثورة الإيرانية الأولى ثم تراجع التأثير) ، ومنها دور الإخوان المسلمين والتيارات الدينية المصرية فى دعم إنشاء الأصولية خاصة ، فى قطاع غزة ،

* ماجد عمل : ـ فلسطينى .

ومنها أيضا الدور الهام والأساسى للسعودية التى دعمت الجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامى فى قطاع غزة بالملايين ، وكذلك دعمت مشروع إنشاء جامعة إسلامية فى فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ وهى جامعة فى طور التأسيس .. إلخ . أضف إلى ذلك دور النظام الأردنى الذى أراد أن يوظف الإخوان كقاعدة اجتماعية له تناهض قاعدة م. ت. ف وتنافسها ، إضافة لدورها فى الأردن كعامل لامتصاص النقمة بعد مجازر أيلول حيث فتحت أبواب المؤسسات الأردنية أمام قاعدة الاخوان على مصراعيها . والاحتلال بدوره صب المزيد من الزيت على نار القوى الأصولية ودعمها بقوة ، حتى أن الصحفى الإسرائيلى (رون بن يشاى) يعترف فى "يديعوت احرنوت " عدد(١٩٨٨/٩/١٦) فى مقدمة مقابلة له مع الشيخ أحمد ياسين زعيم حركـــــــة " حماس " فى قطاع غزة ، يعترف بأن إسرائيل فى السبعينيات قد شجعت نمو العنصر الإسلامى كقوة مضادة للمنظمة فى قطاع غزة ، فبنيت مئات المساجد بتغاضى من السلطة الصهيونية ، وغضت السلطة أيضا النظر عن الأموال السعودية للإخوان المسلمين وللمجمع الإسلامى فى قطـــاع غزة .

هذه هى عوامل النشوء داخليا وخارجيا ، فماهى العوامل التى أدت لنمو الحركة الأصولية الفلسطينية ؟ وما هو سر التباين فى حجم هذه الحركة بين كل من قطاع غزة والضفة الفلسطينيان لصالح قطاع غزة ؟

إن عوامل النمو هى ذاتها عوامل النشوء المذكورة أعلاه مضافا إليها مايلى :

١ـ الضربة العسكرية القاسية التى وجهت للثورة الفلسطينية فى لبنان عام ١٩٨٢ ، والتى انتهت بخروج المقاومة الفلسطينية من بيروت ، وما أعقبها من مجزرة صبرا وشتيلا ، ثم هجوم حركة أمل على المخيمات الفلسطينية لما يزيد عن عامين . هذا الأمر أدى بالقوى الإسلامية لمحاولة الظهور بمظهر البديل القادر على إيجاد طوق النجاة لشعبنا .

٢ـ انقسام م . ت . ف . بعد ذلك .

٣ـ الاقتتال الفلسطينى ـ الفلسطينى عام ١٩٨٣ ، بين جناحين من حركة فتح ، أحدهما بقيادة ياسر عرفات والثانى بقيادة المنشق أبو موسى ، هذا الاقتتال الذى عكس نفسه سلباً على الجماهير الفلسطينية هنا فى الداخل والتى كانت تحس بالمرارة والألم من الاقتتال فيما سياط الاحتلال مستمرة فى النزول على جلدها .

هذه العوامل جعلت فترة ١٩٨٢ ـ١٩٨٧ فترة زاهية لنمو القوى الأصولية وتحديداً حركة الإخوان المسلمين وخاصة بين الطلبة فى جامعات النجاح فى نابلس ، وجامعة الخليل ، والجامعة "الإسلامية فى غزة ، والعديد من المعاهـــد المتوسطة ، كما تأسست أنوية لتلك القوى فى المخيمات فى الضفة والقطاع سواء بسواء حيث اللاجئون من ١٩٤٨ ، فيما بقى نفوذ هذه القوى محدوداً فى المدن والقرى حيث تقل نسبة اللاجئين من فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ . وإن التفاف قسم من لاجئى ١٩٤٨ حول الحركة الأصولية يجعل منها موضوعيا نوعاً من الرفض الشامل لوجود الكيان الصهيونى بأسره على أرض إسلامية ، أى أنها تُظهر الرفض الشامل للكيان الصهيونى بلبوس دينى ، ولهذا السبب نجد أن نفوذ الحركة الأصولية فى القطاع أكبر منه فى الضفة حيث اللاجئون يمثلون ٨٠ بالمائة من سكان القطاع ، فيما لايتجاوزون ١٥ بالمائة من سكان الضفة . وسنرى أن هذا الجانب قد جعل من قاعدة الإخوان المسلمين قوة ضاغطة على قيادتها لأخذ دور فى الانتفاضة ، وأتى تشكيل حركة المقاومة الإسلامية " حماس " بمثابة استجابة اضطرارية لهذا الضغط .

(٢)

خلال السنوات العشر الأولى لوجودها تميزت حركة الإخوان المسلمين فى بلادنا بكونها قوة مناهضة لمنظمة التحرير الفلسطينية ووجود فصائلها فى الوطن المحتل ، ولم تكن أبداً حركة موجهة ضد الاحتلال ، والجماهير داخل الوطن المحتل لازالت تذكر بأسى أحداث جامعة بيرزيت يوم ١٩٨٣/٦/٤ يوم حشدت الكتلة الإسلامية كل قواها فى الوطن المحتل " لاحتلال " الجامعة و " تحريرها " مـــــــن " الكفار والمنافقين " ، وكانت أحداث مشابهة قد وقعت فى جامعة النجاح قبل ذلك وصلت إلى درجة إلقاء أحد الأساتذة من سطوح مبانى الجامعة من جانب الكتلة الإسلامية بحجة أنه " ماركسى و ملحد " ... وجرت فى آونة مختلفة معارك بالجنازير والسكاكين فى مدينة الخليل كان التيار الأصولى هو المبادر لافتعالها ، وكذلك فى مدينة غـــزة ، وقـــراء " قضايا فكرية " لاشك لازالوا يذكرون حادثة إحراق مؤسســـة " الهلال الأحمر " فى غزة من جانب هذا التيار قبل عدة سنوات . إن الانفصام فى الحركات الأصولية بين وعيها بضرورة الجهاد ضد اليهود ، وفى نفس الوقت فصل إسرائيل عن هذه الضرورة طالما أنها تحترم العقائد الدينية ولاتتدخل فى المساجد وحرية العبادة ... هذا الانفصام تجلى بصورة ساطعة فى الحركة الأصولية الفلسطينية .. بل إن

أطروحة هذه الحركة لتغيير المجتمع أولا ومحاربة الأفكار الإلحادية أولاً جعلها تقف في تناقض مع القوى الوطنية أساسا وليس مع الاحتلال .

إن الحركة الأصولية الفلسطينية (الإخوان المسلمين) قد نشأت كحركة ذات طابع مزدوج :

ـ فمن جهة طرحت ما تطرحه عموم حركات الإخوان في الوطن العربي من تأجيل تحرير فلسطين لما بعد دولة الخلافة ، وطرحت أيضا تغيير المجتمع عبر الدعوة ونشر الأفكار الإسلامية دون التصدي لمسألة السلطة وضرورة تغييرها . وهذا ما جعلها ترهن تحرير فلسطين بجهاد المسلمين من الخارج بوصف ذلك فرض عين على هؤلاء وليس على مسلمي الداخل ، وجعلها أيضا لاتدخل في تنافس مع الاحتلال باعتباره سلطة ، بل مع القوى الوطنية واليسارية الفلسطينية بوصفها قوى اجتماعية لها نفوذ بين الجماهير .

ومن جهة أخرى انتمى لصفوفها بعض قطاعات اللاجئين الذين رأوا في الحركة الأصولية رافعة الخلاص واستعادة ماسلب من الوطن عامي ٦٧، ١٩٤٨ سواء بسواء ، وفيما نشأت حركة الإخوان المسلمين كحركة دينية تناهض القوى الوطنية ولا توجه لها ضد الاحتلال ، فإن وجود مثل هذه القواعد في صفوفها قد فرض تحويل المسار ضد الاحتلال مع بدء الانتفاضة ، وقد كانت هنالك حاجة ماسة للانتفاضة لتحول حركة الإخوان إلى حركة وطنية مناضلة ولو مؤقتا . هذا فيما كانت ممارسات الإخوان قبل الانتفاضة أحد العوامل لبروز " حركة الجهاد الإسلامي " كحركة وطنية مكافحة لها انتقاداتها على الإخوان وممارساتهم ، وتتخذ موقفا منفتحاً على القوى الوطنية والتحالف معها ضد الاحتلال باعتباره العدو الأساسي ، وليس القوى الوطنية .

وقد اتسم دور حركة " حماس " في الانتفاضة بالسمات التالية : ـ

١) بروز تناقض داخل الحركة بين تلك القيادات التي تعايشت مع القوى الوطنية في السجون وفي الحياة اليومية ، وبين تلك القيادات ذات الطابع الديني المحض من أئمة مساجد وشيوخ وخريجي معاهد دينية وجامعات ، وبديهي أن الأوائل هم الأكثر نضالية واستعدادا للانفتاح والتعاون مع القوى الوطنية .

٢) بروز تناقض آخر بين القيادة الأقل استعدادا للنضال ، وبين قاعدة " حماس " وخاصة أبناء مخيمات اللجوء من قاعدتها ، والذين وصل الأمر ببعضهم إلى درجة القيام بأعمال مسلحة (وإن كانت محدودة العدد) بدون تنسيق أو توجيه من القيادة .

٣) التناقض الثالث برز بين " حماس " ككل وبين مجمل الحس الشعبي الذي وقف مع بداية الانتفاضة مطالبا الإخوان المسلمين بالمشاركة في الانتفاضة ، بدل الاستمرار ضد القوى الوطنية كما كان حالهم قبل الانتفاضة . وهذا اضطر قيادة الإخوان لإعلان تشكيل حركة المقاومة الإسلامية لكي لا يفقدوا قاعدتهم الشعبية ، ففي زمن النضال يسقط ويتلاشى من الوجود جماهيريا من لايناضل .

وطبيعي أن دور المسلمين العاديين غير المؤثرين سياسيا قد مثل الدور الرئيسي في الضغط على الإخوان المسلمين لأخذ منحى نضالي .

٤) تميز سلوك حركة "حماس" الانتفاضي بمايلي : ـ

أ) في الشهور الأولى للانتفاضة : إصدار بيانات مغايرة لنداءات القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة بدون أن تتضمن هذه البيانات برامج نضالية وأيام فعاليات ضد الاحتلال .

ب) في الشهور اللاحقة (من نيسان حتى تشرين ثان) : إصدار بيانات مغايرة مع تضمينها دعوات لأيام إضراب بحيث تكون الدعوات الإضرابية منسقة مع ما يرد في بيانات القيادة الموحدة . وإن صدرت أيام إضراب مغايرة في بعض نداءات " حماس" فقد كانت لا تجد صدى في الشارع ولاتستجيب لها الجماهير .

جـ) بعد تشرين الثاني راحت "حماس" تدعو في بياناتها لأيام إضراب مغايرة لإضرابات القيادة الموحدة واستطاعت فرض هذه الأيام على الشارع بفعل عاملين :

الأول : تهديد الجماهير من جانب "حماس" ورشق الحجارة على السيارات والناس الذين يتحركون في أيام إضراباتها ، وإحراق المحلات التجارية لمن لايلتزمون بإضراباتها . وهذا ما خلق لدى الجماهير التزاما بإضرابات " حماس" قائما على الخوف.

الثاني : التراجع النسبي في بيانات القيادة الموحدة من حيث عدد أيام الإضرابات الشاملة ، ومن حيث مستوى الفعاليات النضالية التي تدعو لها هذه البيانات ، وهذا ما أتاح لدعوات "حماس" الإضرابية أن تبرز على السطح وتنجح . وقد ترافق ذلك مع عدم إقدام القوى الوطنية على تعبئة الجماهير بدرجة كافية للتصدي لإضرابات "حماس" ، كما أن القوى الوطنية أبت الإقدام على الصدام مع "حماس" في أيام دعواتها الإضرابية خشية تحول الصراع من صراع ضد الاحتلال إلى صراع فلسطيني ـ فلسطيني ، وقد استغلت

"حماس" هذا الانضباط العالى من القوى الوطنية أسوأ استغلال ولازالت تستغله حتى لحظة كتابة هذه المقالة .

٥) بالنسبة لمشاركة "حماس" فى النضال الانتفاضى فقد أخذ الأشكال التالية : -

أ) إصدار البيانات والنشرات والتى راحت لغتها تتصاعد أكثر فأكثر من م . ت . ف . بعد المجلس الوطنى التاسع عشر ، منددة بالموافقة على ٢٤٢ والتنازل عن أجزاء من فلسطين للعدو ، حتى أن "أحمد ياسين" فى مقابلته المذكورة مع الصحفى الإسرائيلى (رون بن يشاى) (يديعوت ١٩٨٨/٩/١٦) قد قال بأنه ضد الحكم الذاتى والتفاوض مع إسرائيل وإنه مع دولة على كامل التراب الفسطينى . وأحـمد ياسين هذا هو رئيس المجمع الإسلامى فى قطاع غزة ، سجن عام ١٩٨٤ لوجود سلاح فى منزله واتهم بالانتماء للجهاد الإسلامى ، وبعد أن أفرج عنه فى صفقة التبادل عام ١٩٨٥ أصبح من قادة "حماس" الأساسيين فى قطاع غزة ... وفى نشرة "حماس" (بدون تاريخ) هجوم على قرارات المجلس الوطنى التاسع عشر ، وفى نشرة سابقة لها هجوم كاسح على مبادرة شولتز (انظر الملاحق) .

ب) الإحجام عن المشاركة فى إلقاء الزجاجات الحارقة وأعمال الطعن ومجمل الأشكال العنيفة سوى لحالات فردية وبدون قرارات من القيادة والاكتفاء بالمشاركة فى المسيرات الجماهيرية السلمية الواسعة .

جـ) القيام بمسيرات وتحركات وكتابة شعـــارات ضــد " المؤتمر الدولى " و"سياسة م.ت.ف. وتنازلات قيادتها ، وإحراق العلمين السوفيتى والأمريكى معا وإطلاق هتافات ضد الشيوعية والولايات المتحدة سواء بسواء ، وهذا حصل فى أكثر من صيغة ، وسنرى بعد قليل أن هذه الشعارات المزايدة قد ارتبطت بالسعى نحو عقد مساومات مع الاحتلال من وراء الكواليس .

٦) التناقض بين مقولات "حماس" وشعاراتها العالية ، وبين ممارستها السياسية كما يتبدى من النقطة السابقة ، وهذا ما يؤكد أن الشعارات ليست سوى شعارات وليست برنامجا للعمل والتطبيق الفعلى ، وقد أتت موافقة الشيــخ " أحمد ياسين " فى مقابلة مع التليفزيون الإسرائيلى على شعار " الانتخابات السياسية " الذى طرحه رابين شاهدا على ما نقول .. فبمجرد إعلان تلك المبادرة وافق عليها الشيخ ياسين ، ولايخفى أن المشاركة مبعثها منافسة م. ت. ف. والرغبة فى إجرائها لإثبات أن ساحة الداخل هى للقوى الأصولية وليست ل م.ت.ف. وقد ساعدت اعتقالات الاحتلال لبعض قيادات حماس على تشجيع الاتجاه التساومى عند بعض هذه القيادات ولدى البعض الأخر ممن لم يعتقلوا .

إن هذه الموافقة تقرع جرس الإنذار بإمكانية تحقيق مساومة بين الاحتلال وبين "حماس" فى لحظة تخفت فيها حدة الانتفاضة . وطابع "حماس" كحركة دينية غير ذات طابع نضالى وطنى هو عامل إضافى قد يجرها باتجاه إجراء هذه المساومة ، والعودة من خلالها لطابعها وإعادة توجيه حرابها حيث كانت ، أى ضد القوى الوطنية واليسارية بما يخدم الاحتلال وسياساته . وإذا كانت الاعتقالات فى حالة القوى الوطنية تفرز جذرية مواقفها ، فإن حالة حماس المتأرجحة بين النضـال ضد الاحتلال من جهة ، والنضال ضد " الكفر والإلحاد " من جهة أخرى يجعلها على استعداد للمساومة نتيجة ضغوطات الاعتقالات . وفى الفترة الأخيرة اعتقل الاحتلال قياداتهم فى كل من الضفة وغزة .

(٣)

فى ظل الانتفاضة اتسم تعامل القوى الوطنية جميعا مع "حماس" بالسمات التالية :

١) الترحيب الشديد بانخراط حركة الإخوان المسلمين فى النضال الوطنى بعد طول استنكاف .

٢) دعوة حركة "حماس" الناشئة للمشاركة فى القيادة الوطنية الموحدة ، باعتبارها إطارا نضاليا ، وبدون أن يعنى هذا الأمر إلزاما كاملا " لحماس" ببرنامج منظمة التحرير الفلسطينية . فالقيادة الوطنية الموحدة إطار ميدانى نضالى والالتزام به لا يشترط الالتزام الكامل ببرنامج المنظمة . وهكذا قيل "لحماس" وكان هذا القول تعبيرا عن موقف فى غاية المرونة وهدفه اجتذاب حماس للمشاركة وإنهاء دورها النشاز الذى يبرز وكأن هنالك قيادتين للشعب الفلسطينى فى الداخل .

بل إن المرونة قد تجاوزت هذا الحد إلى درجة أن طرحت بعض القوى الوطنية الحديث المباشر مع "حماس" علـــى أساس :

أ) إما أن تلتزم بنداءات القيادة الموحدة ولاتصدر نداءات خاصة .

ب) وإذا ما أصرت على الاستمرار فى إصدار نداءات خاصة أن تكون هذه النداءات حاملة لنفس البرنامج النضالى الذى تتضمنه نداءات القيادة الموحدة ، وذلك كيلا تحدث بلبلة

للجماهيـــر ، ولكي لا تصبح زيادة أيام الإضراب أثقالا عليها .

وقد أحجمت "حماس" عن الاستجابة للدعوات الوطنية للتنسيق ، وبرز التباين واضحا بين قيادات منها ترغب في الاستجابة ، وأخرى لاترغب ، واستطاعت الثانية كبح الأولى ولجمها ، خاصة وأن لها الأغلبية .

وجاء لاحقا عامل ساعد "حماس" على الإحجام عن التعاون مع القوى الوطنية ، وهذا العامل هـو " جبهة الإنقاذ " وتحديدا أبو موسى واحمد جبريل ، فهؤلاء فتحوا حواراً مع المبعدين من عناصر "حماس" للخارج ، وبعد المجلس الوطني التاسع عشر اتفقوا على تشكيل " جبهة وطنية متحدة " تشكل أساسا لتكوين بديل عن منظمة التحرير الفلسطينية ، على أن يعقد مؤتمر شعبي في غضون عدة شهور لتشكيل هذه الجبهة ، وراحت "إذاعة القدس" التي يديرها أحمد جبريل تذيع بيانات "حماس " بدل بيانات القيادة الوطنية الموحدة . ومعروف أن القيادة العامة يوجد داخلها تيار إسلامي ، وهذا التيار يريد اليوم ركوب موجة "حماس " لخلق تواجد للقيادة العامة في الداخل من خلال "حماس" ، ومعلوم أن قوى " جبهة الإنقاذ " عموما لاوجود لها في الداخل .

وحتى لحظة كتابة هذه المقالة كانت " حماس " لازالت تصدر بيانات مغايرة لبيانات القيادة الموحدة . ولكن المستجد منذ مطلع شباط هو مايلي :

أ) أن الشارع لم يعد يلتزم بإضراباتهم ، كما أنهم قلصوا عدد أيام الإضرابات التي يدعون لها في نداءاتهم الأخيرة .

ب) أنهم لم يعودوا يستخدمون أسلوب التخويف وحرق المهملات ورشق الحجارة لفرض إضراباتهم على الجماهير ، خاصة في الضفة الفلسطينية .

وهذا المستجد له علاقة بما يلي :

أ) تراجع نفوذهم جماهيريا بفعل ممارساتهم ضد الجماهير خلال الشهور الماضية للانتفاضة ، وهذا ما يبين أن "حماس" ليست سوى "فورة " وستنتهي ، وهذا نعالج أسبابه ومبرراته في القسم اللاحق من هذه المقالة .

ب) وجود مصلحة لهم في شعار " الانتخابات السياسية " الذي طرحه رابين ، مما يجعلهم غير معنيين بإبراز وجههم النضالي ضد العدو من خلال إضرابات تستنزف اقتصاد العدو ، وأصبحت الدعوات للإضراب مجرد دعوات كلامية ، وهذا ينقلنا للقسم التالي : حول مستقبل "حماس" .

(٤)

هنالك عناصر متعددة تتحكم في مستقبل حركـــة " حماس " في وطننا ، منها ما يتعلق بالحركة نفسها ، ومنها ما يتعلق بصلاتها مع الحركة الإسلامية في الجزء المحتل من الوطن عام ١٩٤٨ ، وما يتعلق بصلاتها مع القوى الإسلاميـــة وحركات الإخوان المسلمين في الوطن العربي . "

أما مايتعلق بالحركة نفسها فقد أثبتت في السياق السابق أن بنية الحركة وعدم اتخاذها لموقف محدد من مسألة السلطة والانفصام في داخلها بين مسألة الجهاد ضد اليهود ومسألة الجهاد ضد إسرائيل ، والفارق الكبير بين شعاراتها وبين قـــدرة بنيتها التنظيمية على تنفيذ هذه الشعارات ، وكذلك الفارق بين أطروحاتها النظرية القصدية وبين ممارساتها الفعلية اليمينية والهابطة .. كل ذلك يحول دون تمكين الحركة من الفعل في الواقع الفلسطيني بطريقة تجعلها تكون القائد المستقبلي لشعبنا ، وقد أتت موافقة الحركة على شعار الانتخابات السياسية لرابين ، وماتبعه من عدم جدية من جانبها في فرض إضراباتها المغايرة لإضرابات القيادة الموحدة على الشارع .. أتت هذه المظاهر لتؤشر لبداية تراجع الحركة نضاليا ، وللشروع في المساومة مع الكيان الصهيوني ، وهذا فيما لو استمر سيؤدي لمزيد من الخسائر لهـــا .

والملفت للنظر حقا هو التناقض الشاسع بين مواقف الحركة في فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، وبين مواقف الحركة ذاتها في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، ومعروف هنا في الوطن أن الأخيرة تتلقى الدعم من الأولى فيما أعلنت الأخيرة مراراً وتكرارا كونها ملتزمة بالقانون الإسرائيلي وأن أعضاءها هم مواطنون أسرائيليون ، فكيف يستقيم ذلك مع طرح الحركة في فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ لمسألة التحرير الشامل ودحر الكيان بصورة كاملة ورفض شعار المؤتمر الدولي لأنه يؤدي للتفريط بالجزء المحتل من الأراضي الإسلامية عـــام ١٩٤٨ ، .. أم أن " لكل مقام مقال " !؟ .. إن هذا لعمرنا ليثبت وبصورة ساطعة أن حركة الأخوان المسلمين في فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ قد جرت للمساهمة في النضال الوطني عبر الانتفاضة جرا ، فيما كانت لاتضع النضال على جدول أعمالها البتة ، وكل ما سعت إليه هو نشر الأفكار الدينية والتصادم في سياق ذلك مع القوى الوطنية ومع اليسار .

إن هذا التناقض الشاسع بين مواقف جناحين للحركة داخل وطن واحد هو أحد العوامل التى تحول وستحول دون مستقبل أصولى فلسطين ، خاصة وأن الجماهير لن تحسم الأرجحية لقوة تعيش هذا التناقض .

أما على صعيد علاقة "حماس" مع الشقيقات العربيات ، فنترك الحديث فى هذا الشأن لكتاب صدر محليا هذا العام باسم " المشروع الإسلامى المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية " بقلم الدكتور إسلام محمود (وعلي الأرجح أن هذا اسم مستعار كاسمنا الذى عنونا به هذه المقالة) :. فالدكتور محمود فى كتابه يشير إلى الحركة الإسلامية فى مصر منتقدا إياها فى رفضها مجابهة السادات وموقفها الداعى للتريث فى فرض الشريعة الإسلامية ، أما السعودية فيقـول بأن لا وجود لحركة إسلامية مستقلة عن النظام فيها ، فيما أجل أصوليو الأردن إقامة الدولة الإسلامية فى الأردن لما بعد إقامتها فى العراق وسوريا ، وفى السودان تحالفت الحركة الإسلامية مع النميرى . وجميع الحركات الإسلامية المذكورة تؤجل الجهاد لتحرير فلسطين لما بعد قيام دولة الخلافة ، طارحة جميعها بأننا نعيش اليوم فى " العهد المكى " السابق لقيام الدولة الإسلامية فى المدينة المنورة فى عهد الرسول . والدكتور محمود فى كتابه المذكور (بدون دار نشر) يقول بأن الحركة الإسلامية قد أثبتت فشلها لتأجيلها تحرير فلسطين لما بعد قيام دولة الخلافة ، أما الحركة الوطنية الفلسطينية فقد أثبتت فشلها لأنها عملت ضد إسرائيل وأهملت الأنظمة العربية قطريتها الأنظمة . وبدل هذا وذاك فإن الدكتور محمود يدعو إلى حركة إسلامية جهادية توحد القوى الإسلامية الجهادية وتشكل طليعة الأمة الإسلامية لتحرير فلسطين ، ويقول الدكتور محمود بأن تحرير فلسطين يجب أن يتم فى الوقت الذى تجرى فيه عملية جهادية لإسقاط أحد الأنظمة المحيطة بفلسطين على أن تحدد القوى الإسلامية الجهادية معاً هذا النظام .. والملفت للانتباه أنه لم يطرح فى كتابه نظاما معينا لإسقاطه ، ولربما يكون باعث ذلك الرغبة فى الحفاظ على سرية الأمر ، أو لربما لا يريد الدكتور محمود مهاجمة النظام الأردنى ، خاصة وأنه يذكر فى كتابه بالنقد والتهجم النظام السورى مرارا ، فيما لايشير للنظام الأردنى بالنقد سوى فى موضعين صغيرين وبكلمات قليلة وخجولة وأقرب للأسلوب غير المباشر .

ورغم عدم الوضوح فى موقف الدكتور محمود من النظام الأردنى فهو أقرب للطرح الجهادى ، وليس طرح الإخوان المسلمين وذلك لسببين :

أ) لكونه يطرح مركزية القضية الفلسطينية فى الإسلام انطلاقا من ثلاثة أبعاد (البعد القرآنى ، والبعد الواقعى ، والبعد التاريخى) .

ب) لكـونه يطرح الكفاح المسلح كوسيلة لتحرير فلسطين ، وهذا ما لا تطرحه حركة الإخوان المسلمين .

وبكل الأحوال ، فإن تحليل الدكتور محمود لواقع الحركة الإسلامية فى الوطن العربى (ملاحظة : لم يشر ولو بكلمة واحدة للحركات الإسلامية فى لبنان كحزب الله مثلا) .. هذا التحليل يؤكد أن هذه الحركة ليست ولن تكون داعمة لحركتنا الفلسطينية من أجل حسم مستقبل أصولى لفلسطين .. وهنا قد يثار السؤال ، ولربما بصورة قلقة على لسان بعض المفكرين التقدميين العرب : لكن ألن تشكل "حماس " بنهوضها النضالى حافزا لتحريك نضالى لنظيراتها العربيات ، مما يؤسس بالتالى لمستقبل أصولى للعالم العربى يجلب الكوارث لكل ما هو تقدمى وإيجابى ؟ .. إن الجواب على هذا السؤال هو بالسلب بسبب طابع حركة " حماس " غير النضالى وطنيا ، على أن المسألة بالتحليل الأخير مرهونة بالقوى التقدمية العربية ومدى قدرتها على تفعيل طاقاتها باتجاه رسم مستقبل ديمقراطى اشتراكى للعالـم العربى ، ويحتل هذا العامل أهمية ، خاصة وأن التهديد الأصولى لايتأتر من جانب الإخوان المسلمين لوحدهم ، بل أن هنالك قوى إسلامية أخرى عديدة ، ولربما تكون أكثر خطرا من الإخوان المسلمين على المستقبل التقدمى للعالم العربى .

وفى سياق التحليل السابق حول إمكانية المستقبل الأصولى لفلسطين أجملنا ٣ عوامل تحول دون ذلك اعتبرناها بديهية : ـ

الأول : هو الطابع الكفاحى لحركة التحرير الوطنى الفلسطينى ممثلة بفصائل منظمة التحرير الفلسطينية الرئيسية على وجه أخص ، والتراث النضالى الكبير لهذه الحركـة ، والذى يمنع إمكانية خلق وجود مواز أو متفوق عليه ، طالما استمر الوهج النضالى الوطنى مشتعلا بدون تقديم تنازلات سياسيـة جوهرية لصالح الامبريالية والصهيونية .

الثانى: علاقات " حماس " المميزة مع النظامين الأردنى والسعودى ، ولم تنته بعد حملة النظام الأردنى ضد الإخوان المسلمين فى الأردن إرضاء لسوريا ، بل استمرت . والملفت للنظر أن فك الارتباط الأردنى مع الضفة الفلسطينية لم يشمل دائرة الأوقاف الإسلامية التى بقيت مرتبطة بالأوقاف الأردنية ، كما استمر المال السعودى يتدفق على المؤسسات

الإسلامية في قطاع غزة ، وفي فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، وبدون أن تمر عبر قنوات منظمة التحرير الفلسطينية .

الثالث : التراث النضالي المميز لليسار الفلسطيني والذي ارتقى إلى مستوى فرز رموز له من الصعب تجاوزها ، بل وإن موازين القوى في الداخل ليست كموازين القوى الوطنية في الخارج.

هذه العناصر جميعا تحول دون مستقبل أصولي لفلسطين بقيادة " حماس " ، وكما أن المستقبل في العالم العربي هو أساسا بأيدي القوى التقدمية العربية ، فإن المستقبل الفلسطيني هو بأيدي اليسار الفلسطيني أساسا .

وكل العوامل التي ذكرناها والتي تحول دون مستقبل أصولي لفلسطين ، لن تحول دون ذلك فعليا وستكون فقط عوامل تعطيل وتأخير مؤقت . أما عامل التعطيل الحقيقي فهو نهوض اليسار الفلسطيني وتناميه جماهيريا وتوحده ، واليسار الفلسطيني لاشك لديه القدرة والمحفزات الكافية لاستنهاض طاقاته ، فتراثه في العمل العسكري والسياسي والجماهيري متجذر وامتد إلى كل قرية ومدينة ومجتمع ، وهذا التراث سيساعده أيما مساعدة .

(٥)

ولكن السؤال الذي يبقى عالقا هو : طالما أن إمكانيات " حماس " في حسم المستقبل الفلسطيني ضعيفة ومحدودة بعاملين فقط هما : دعم جبهة الإنقاذ ، والثاني : التنازلات المجانية لقيادة م.ت.ف. مما يجعل "حماس" تحاول الظهور بمظهر البديل ، ألا تتوفر في المقابل إمكانية لأن تحسم حركة " الجهاد الإسلامي " أو أية تيارات إسلامية أخرى هذا المستقبل لصالحها ؟ :

إن واقع الجهاد الإسلامي في فلسطين يتركز في المعالم الأساسية التالية :

١) من ناحية القوى " فالجهاد الإسلامي " هم القوى السادسة بين القوى في الداخل .

٢) ضعف الشعبية في فلسطين يحول دون تنامي تيار " الجهاد الإسلامي " الذي هو تيار شعبي أساسا لما يفعل الثورة الإيرانية ، ولعل هذا ما يفسر تحول قادة كبار لحركة الإخوان المسلمين إليها من الجهاد الإسلامي ومنهم : الشيخ أحمد ياسين في قطاع غزة ، والشيخ عبد الله عز درويش من كفر قاسم . والأول قال في مقابلتـــه مع صحيفـــة " يديعوت أحرونوت " الإسرائيلية إن إيران ليست دولة إسلامية " لأن الإسلام يحرص على الإنسان ولا يرسله للحرب ليقتل " على حد تعبيره ، وكلاهما (أحمد ياسين وعبد الله عز درويش) اعتقلا وحوكما في قضايا تمت بصلة للأسلحة، ثم " تابا " عن ممارسة هذه القضايا بانتسابهما بعد تحررهما لحركة الاخوان المسلمين .

٣) ما أوجدته حركة " الجهاد الإسلامي " في فلسطين حتى الآن لا يتعدى مجموعات عسكرية تقوم ببعض العمليات ثم تعتقل ، ولم تستطع الجهاد بناء وجود تنظيمي مركزي على مستوى فلسطين بأسرها ، أو على الأقل على مستوى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، ويبدو أن توجهها السريع للعمل الكفاحي وما يترافق مع ذلك من " خيال اقتحامي " كما يسميه هادي العلوي ، يحول دون تركيزها على البناء التنظيمي أولا ، ثم الشروع بأعمال كفاحية كخطوة ثانية .

٤) ما تثيره " هالة مصطفى " في مقالتها حول " الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة " (قضايا فكرية الكتـاب السادس) حول علاقة الجهاد الإسلامي بحركة فتح يحتاج إلى تدقيق ، فحركة الجهاد الإسلامي هي حركة جهادية كفاحيـــة ، ترفض التسوية والمؤتمر الدولـــي وأسلوب المفاوضات ، وبالتالي فإن علاقتها بفتح ليست علاقة تنسيق أو تحالف على مستوى قيادي ، بل دعم من عناصر قاعدية في فتـح أو من هذا المسئول العسكري أو ذاك في فتح فقط ، والأرجح أن مساعدة فتح لبعض المجموعات الجهادية قد تم على أساس تنظيمهم لفتح وليس أي شيء آخر ، ويبدو أن عناصر الجهاد قد تصرفوا بصورة براجماتية في هذه المسألة : القول لفتح نحن فتح لكسب التدريب والحصول على الأسلحـــة ، ثم القيام بعـــد ذلك بالعمليات باسم الجهاد الإسلامي .

٥) توجههم الأساسي ضد الاحتلال يجعلهم على تحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية ، لذلك نرى أن علاقتهم مع هذه القوى علاقة طيبة وذلك بعكس الإخوان المسلمين .هذه هي سمات " الجهاد الإسلامي " التي تجعلهم أقل قدرة من حماس على حسم مستقبل وطننا باتجاههم . أما باقي التيارات الإسلامية الموجودة في فلسطين ، فهي " التبليغ " و " التكفير والهجرة " والمتصوفين " والسلفيين " و " حزب التحرير " ، والأخير أكبر هذه القوى وموجود في قطاع غزة وشمال الضفة ، وهو يطرح أن تحرير فلسطين هو فرض عين

على المسلمين خارج فلسطين وسكان فلسطين المسلمين لا يعدون كونهم سبايا في أيدي الغازي الكافر ، وفلسطين يتوجب الهجرة منها كأرض يسيطر عليها الكفار، ولهذا فهم يتخذون موقفا حازما ضد المشاركة في النضال الوطني الفلسطيني ، وعناصرهم تلتزم بالإضرابات مرغمة لكونها لاتستطع الخروج عن الإجماع الجماهيري فقط ، وفي مجالسهم يتحدثون عن الانتفاضة بوصفها مؤامرة بين بيريز وحسين وعن شهداء الثورة الفلسطينية بوصفهم " فطايس " ويعتبرون " الوطنية " مسألة كفر وإلحاد ، فيما يتوجب فقط الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية فقط من خلال الطريق الانقلابي كما يسميه مؤسس الحزب " تقي الدين النبهاني " .. وهذا الحزب يتميز بتكوين عقائدي متزمت وروح انغلاق وعصبوية وبانضباط تنظيمي حديدي مبني على فهم واسع لقضايا التنظيم ، ومن يريد الاستفاضة في هذا المجال عليه العودة لكراس " التكتل الحزبي " لتقي الدين النبهاني والذي حصلنا على طبعته الثانية (منشورات حزب التحرير الاسلامي ـ ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣م)

أما " المتصوفون " و" السلفيون " فيتواجدون كأفراد في الضفة وغزة ، فيما " التبليغ " و" التكفير والهجرة " يقتصرون على آحاد في قطاع غزة .

وأخيرا ، فإن واقع المرونة الذي تعاملت من خلاله القوى الوطنية واليسار الفلسطيني مع التيارات الأصولية الفلسطينية يجعل من المستبعد أن تتحقق الاحتمالية الأولى التي طرحها " هادي العلوي " في مقالة له (أي احتمالية الصدام مع تلك التيارات على حساب الصدام مع الاحتلال) ، هذا إلا إذا بادرت القوى الأصولية نفسها بالصدام وكررته مرارا ، وهذا الأمر الأخير ممكن ، والرجعية هي دائما أول من يضع اللجوء للسلاح على رأس الأجندة حسب تعبير لينين . هذا فيما يبقى الباب مفتوحا على مصراعيه أمام احتمال " هادي العلوي " الثاني (احتمال المباراة الكفاحية بين اليسار ومجمل القوى الوطنية الفلسطينية وبين تلك القوى ضد الاحتلال) ، هذه المباراة التي يتوجب أن تخاض وأن يتم كسب جولاتها بتتابع لتتوج بتحقيق الانتصار لليسار الفلسطيني أساسا ، ولعموم الحركة الوطنية الفلسطينية ، وإنشاء مجتمع فلسطيني ديمقراطي اشتراكي بعد دحر الاحتلال .

(ملحق)

(قراءة في بعض بنود ميثاق حركة "حماس ")

يتكون ميثاق حركة "حماس" من مقدمة ، مضافا إليها ٣٦ مادة موزعة على خمسة أبواب وخاتمة :

١) الباب الأول : التعريف من مادة ١ إلى مادة ٨ .

٢)الباب الثاني : الأهداف من مادة ٩ إلى مادة ١٠ .

٣) الباب الثالث : الستراتيجية والوسائل من ١١ إلى مادة ٢٢.

٤) الباب الرابع : تحت عنوان "مواقفنا من " ويمتد من مادة ٢٣ إلى المادة ٣٣ .

٥) الباب الخامس : بعنوان " شهادة التاريخ " وهو المادتان ٣٤ و ٣٥ . ومادة ٣٦ وضعت تحت عنوان " الخاتمة ".

والنقاط التالية تلقي الضوء على بعض ماورد في الميثاق : ـ

١) في المقدمة ورد أن " انطلاق الحركة جاء عندما نضجت الفكرة " (ولاندري لماذا نضجت الفكرة فقط بعد مرور عشرين عاما على الاحتلال ؟) ، ووردت دعوة لنبذ العنف ، وتفويت محاولات الدس والبيانات المزورة ، ورفض التيئيس والمحافظة على استمرار النضال ، وتثمين لكل الجهود الهادفة لمقاومة الاحتلال مهما صغرت .

٢) في الباب الأول :

المادة رقم ـ ٢ ـ تحدد كون حركة "حماس " هي جناح للإخوان المسلمين في فلسطين فيما المادة رقم ـ ٥ ـ تقول إن "حماس" هي حركة لكل مسلمي بقاع الأرض ، ومادة ٦ تتحدث عنها كحركة فلسطينية متميزة تعطي ولاءها لله ، وتسعى لرفع راية الله على كل شبر من فلسطين " وتشير المادة " ٧ " إلى كونهم امتدادا لجهاد عز الدين القسام ، وجهاد ١٩٤٨ ، وتتحدث المادة عن عمليات جهادية لهم عام ١٩٦٨ ، والمادة تتضمن حديثا عن " تباعد الحلقات التي حالت دون مواصلة الجهاد الخ " .. ونتساءل هنا : ماهي العوامل التي حالت دون التواصل ؟ .. وبالتالي هل جهادهم أثناء الانتفاضة سيتواصل أم سيتوقف كما توقف بعد ١٩٤٨ ، ثم بعد ١٩٦٨ ؟

٣) في الباب الثاني : مادة " ٩ " تتحدث عن منازلة الباطل وقهره ودحره بدون تحديد لماهية " الباطل " ، مما يشير لإمكانية الانتقال للصراع مع القوى الوطنية مجددا في المستقبل تحت شعار كونها " باطلا "

٤) في الباب الثالث :

مادة ١١ : عدم التفريط بأي شبر من فلسطين لأنها " وقف إسلامي " .

مادة ١٢ : تتحدث عن الوطنية بوصفها جزءا من العقيدة الدينية .

مادة ١٣ : تتحدث عن رفض الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية والتفريط بأجزاء من فلسطين ، وتأكيد أن فلسطين تستعاد بالجهاد فقط .

مادة ١٤ : تتحدث عن تعبئة الدائرة العربية والإسلامية لتحرير فلسطين ، وأن ذلك هو فرض عين على كل مسلم حيث كان .

مادة ١٥ : تتحدث عن محاربة " الغزو الفكري " وبث روح الجهاد في الأمة ، ثم القيام بالجهاد نفسه . وهذا البند يحوي في طياته أيضا

إمكانية التراجع عن النضال ضد الاحتلال للنضال ضد الشيوعية واليسارية والقوى الوطنية .

مادة ١٦ : تتحدث عن ضرورة الجمع بين دراسة الإسلام ومواكبة روح العصر .

المادتان ١٧ و ١٨ : تتحدثان عن دور المرأة وواجباتها فى تربية الأطفال والأعمال المنزلية، أى بطريقة فيها انتقاص من حرية المرأة وإبقاء تبعيتها للرجل .

المادتان ٢٠ و ٢١ : تتحدثان عن التكافل الاجتماعى ، وضرورة اندماج أعضاء حماس بين الناس وتبنى مطالبهم والسعى لتحقيقها .

المادة ٢٢ : تتحدث عن وقوف الأعداء وراء " الثورة الفرنسية والشيوعية ومعظم ما سمعنا ونسمع من ثورات هنا وهناك " ، أضف إلى ذلك فالاعداء هم الذين أسسوا عصبة الأمم ، ثم هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ليحكمـــوا من خلالها العالم . وتنتهى المادة بالتأكيدعلى أن الغرب والشرق يدعمان العدو سواء بسواء !!! .

٥) فى الباب الرابع :

المادة ٢٣ : تتحدث عن نظرة احترام وتقدير للحركات الإسلامية الأخرى .

المادة ٢٤ : بالنسبة للحركة الوطنيـــــة الفلسطينية " ستبادلها الاحترام ... ونشد على يدها مادامت لاتعطى ولاءها للشرق الشيوعى أو للغرب الصليبى (لاحظوا الشرط : الكاتب) " ، وتؤكد المادة أنهم سيكونون سندا وعونا للحركات الوطنية من أجل تحرير فلسطين .

المادة ٢٧ : حول م.ت.ف. تقول المادة بأنها " أقرب المقربين " ، بينما ترفض المادة الفكرة العلمانية " المناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة " ، وتؤكد على أنه " يوم تتبنى م.ت.ف. الإسلام كمنهج حياة ، فنحن جنودها " (أى أن الدخول فى م.ت.ف. ليس مطروحا للتطبيق الآن ؛ الكاتب) . وتطرح المادة التعاون مع م.ت.ف. إلى حين تحولها إلى تبنى الإسلام تبنيا كاملا .

المادة رقم ٢٨ : تطالب الدول العربية بفتح حدودها أمام الجهاد لتحرير فلسطين ، ومطالبـــة الدول الإسلاميـــة بتسهيل تحـــركات المجاهدين.

المادة رقم ٣١ : تتحدث عن أن محاربة أتباع الديانات الأخرى لاتكون سوى " إذا نازلونا على هذه المنطقة " .

والمواد اللاحقة إنشائية ولا جديد فيها . ولربما يحفز هذا الاستعراض بعض الأقلام لتحليل ميثاق حماس تحليلا شاملا .



تأثير التيار الدينى على الانتفاضة فى قطاع غزة

يونس العاصمى

لاشك أن الانتفاضة الحالية تمثل حالة نوعية جديدة بالنسبة لنضال الشعب الفلسطينى . ونوعيتها تبرز فى كونها تتسم بالشمولية : حيث تميزت بالامتداد الجغرافى وشملت المدينة والريف والمخيم سواء فى الضفة أو القطاع أو حتى فلسطين الداخل ، واتسمت من جهة ثانية بالاستمرارية ، واتسمت من جهة ثالثة بالمشاركة الواسعة لقوى وفئات اجتماعية وسياسية شملت التجار والعمال والفلاحين والمرأة والمثقفين وإن كانت هذه المشاركة متمايزة .

وهذه الحالة النوعية لابد من وجود عوامل وتطورات محددة أفرزتها تمتد عبر سنوات الاحتلال العشرين والتى تجد جذورها فى الأربعين سنة الماضية ، ولاشك أن هذه الانتفاضة قد تركت أسئلة محددة فى ذهن أى باحث سوسيولوجى ، وهى : ماهى تلك العوامل والتطورات التى أفرزت هذه الانتفاضة وأعطتها تلك الكيفية والخصوصية ؟ ثم ما الذى جعلها تأخذ تلك الصفة من الاستمرارية والشمول .

وقد برز فى هذه الانتفاضة عدد من الظواهر تستحق الوقوف مليا أمامها ، ولعل أبرزها هو بروز التيارات الدينية كقوى سياسية تلعب دورها فى الانتفاضة ولا سيما فى قطاع غزة ، حيث أن دعوة التيارات الدينية للإضرابات تلقى صـداها بالالتزام . ولاشك أن دور وتأثير تلك التيارات الدينية فى الانتفاضة يجد جذوره فى نشاط وفكر تلك التيارات فى مرحلة ما قبل الانتفاضة ، وقد دفعنى هذا إلى البحث فى دور تلك التيارات الدينية فى الانتفاضة عبر رصد حركة تلك التيارات واتجاهها المستندة أساسا إلى فكر التيار الدينى نفسه من جهة ، ومن جهة أخرى التعرف على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية الثقافية للقطاع وإلى أى مدى ساهمت هذه الأوضاع فى تشكيل مناخ خصب لبروز وانتعاش التيار الدينى كحركة سياسية متجنبا الشكل الرسمى والفردى للدين منتقلا به إلى شكله الشعبى المادى المؤثر كشكل من أشكال الوعى الاجتماعى. وقد تمت بالبحث مستنـدا أساسا إلى افتراض حاولت ، وبطريقة موضوعية ، أن أثبته أو أنفيه ، وهو أن الانتفاضة أجبرت التيار الدينى قسريا على الدخول فيها ، وقد استندت فى ذلك إلى عدة من المحددات للفرضية ، وهى :

أ ـ حفظ ماء الوجه . فالانتفاضة وما أفرزته وضعت التيار الدينى كقوة سياسية أمام وضع جديد .

ب ـ ضمـان موقع فاعـل ومؤثر بالنشاط السياسى بالقطاع .

ج ـ الحركة الدينية لها ثقل أساسى بالنشاط السياسى بالقطاع .

د ـ الصراع مع منظمة التحرير الفلسطينية .

---

* يونس العاصمى باحث فلسطينى .

الأوضاع الاقتصادية الإجتماعية . الديموجرافية الثقافية لقطاع غزة :

بداية ، وحتى نستطيع فهم دور التيار الدينى فى القطاع ، يجب علينا دراسة الواقع الاقتصادى الاجتماعى الديمقراطى الثقافى حتى نستطيع التعرف على ذلك الواقع الذى نما فيه التيار الدينى وشكل له بيئة ومناخا صحيا لنشاطه ، وفى تصورى أن القطاع ، وإن كان لا يختلف عن الضفة فى ظروف كثيرة ، إلا أن القطاع يمتاز بسمات محددة شكلت خصوصية لنشاط التيارات السياسية وبضمنها التيار الدينى ، ومعرفتنا لتلك الظروف والتطورات فى ظل الاحتلال ستساعدنا فى فهم العلاقة المتبادلة بين التيار الدينى والمجتمع ، أى دور الواقع بمميزاته فى إفراز التيار الدينى ودور التيـار الدينى على المجتمع .

اولا : ديمجرافيا :

بلغ عدد سكان قطاع غزة عام ١٩٨٦ ...ر٥٣٦ نسمة ، ٧٥٪ منهم لاجئون يسكنون بشكل أساسى فى ٨ مخيمات حيث بلغ عددهم ٤٣٥٤٧٨ ، وهم موزعون كالتالى :

توزيع السكان فى قطاع غزة (١٩٦٨) (١)

المدينة ـ القرية ـ المخيم	عدد السكان
غزة + (معسكر الشاطىء)	٢٠٢ ر ٣٥٠
خان يونس + (معسكر اللاجئين)	٨٢ ٣٣٠
رفح + (معسكر اللاجئين)	٦٨ ٥٤٥
دير البلح + (معسكر اللاجئين)	٢٨ ٠٤٥
جباليا / النزلة + (معسكر اللاجئين)	٥٥ ٨٨٦
بيت لاهيا	١٢ ٥٢٤
بيت حانون	١٠ ١٦٧
بنى سهيلا	٩ ٨٤٧
عبسان الكبيرة	٦ ٧٣٤
عبسان الصغيرة	٣ ٧٧٧
خزاعة	٣ ٢٣٢
النصيرات	٢٥ ١٤٣
معسكر البريج	١٤ ٦٦٥
معسكر المغازى	١٠ ٢٩٢
الزوايدة	٢ ٧٧٨
المجمـوع	٥٣٦ ...

توزيع اللاجئين فى مخيمات القطاع لعام ٨٦ (٢) :

المنطقة	المخيمات	فى المخيمات		خارج المخيمات	المجموع
١ ـ دير البلح	دير البلح	٩ ٩٩١	٢٠ ٦٩٤	١٧ ٤٤٠	٢٨ ١٤٣
	المغازى	١٠ ٧٠٣			
٢ ـ خان يونس	خان يونس	٣٤ ٢٥٦	٣٤ ٢٥٢	٤٢ ٣٨٧	٧٦ ٦٣٩
٣ ـ النصيرات	النصيرات	٣٤ ٥٢٢	٤٣ ٨٨٤		
	البريج	١١ ٣٦٢		٧ ٤٢٤	٥١ ٣٠٨
٤ ـ رفح	رفح	٤٩ ١٨٣	٤٩ ١٨٣	٢٦ ٧٧٣	٧٥ ٩٥٦
٥ ـ الرمال	الشاطىء	٤٠ ٥٢٥	٤٠ ٥٢٥	٢٢ ٢١٨	٦٦ ٧٤٣
٦ ـ جباليا	جباليا	٥١ ٥٠٢	٥١ ٥٠٢	١٨ ١٤١	٦٩ ٦٤٣
٧ ـ مدينة غزة				٥٢ ٠٤٥	٥٢ ٠٤٥
المجمـوع			٢١٠ ٠٤٦	١٩٥ ٤٣٢	٤٣٥ ٤٧٨

. وهؤلاء السكان يمتدون عبر مساحة من الأراضى قدرها ٣٦٠ كم٢ ، والتى يعتبر ٣٣٪ منها أراض غير حكومية ، ويتبقى ٢٤٠ ألف دونـم ، يتمركز فوقها السكان ، ومن هنا يتبين أن الكثافة السكانية لقطاع غزة ٢٢٣٣ نسمـة لكل ١ كم٢ ، بينما تبلغ فى إسرائيل ١٨٦ نسمة لكل ١كم٢ وفى الضفة ١٤٠ نسمة لكل ١ كم٢ ، وهذا يعنى اكتظاظا سكانياً عاليا يفوق الاكتظاظ السكانى فى الصين الشعبية ، وكما يقول رشاد المدنى : " فإن مخيم الشاطئ البالغ مساحته أقل من ١كم٢ يقطنه ٤٢٤٥٦ نسمة فى عام ١٩٨٦ (٣) . أما على صعيد التركيب العمرى للسكان لسنة ١٩٨٤ فإن أكثر من ٥٠٪ من السكان تبلغ أعمارهم مابين ١٤ سنة وأقل و ٦٥ سنة فما فوق أى حوالى ٢٤٣٤٠٠ نسمة . وهذا يعنى أن أكثر من ٥٠٪ من السكان غير قادرين على العمل ، هذا إذا أضفنا الأعداد الكبيرة جدا من النساء اللواتى لا يعملن واللواتى يقعن خارج هذه الفئة العمرية .

الجدول التالى يبين توزيع السكان حسب فئات العمر بالآلاف لعام ١٩٨٤ م(٤) :

فئات العمر	٠-٤	٥-٩	١٠-١٤	١٥-١٩	٢٠-٢٤	٢٥-٢٩	٣٠-٣٤	٣٥-٣٩	٤٠-٤٤	٤٥-٤٩	٥٠-٥٤	٥٥-٥٩	٦٠-٦٤	٦٥ فأكثر
عدد السكان	٩٧,١	٨٣,٨	٧٢,٤	٦٤,١	٤٨,٠	٣٩,٨	٢٦,٤	١٨,١	١٤,٢	١٢,٢	١١,٢	١٣,١	٨,١	١٢,٨

وقد بلغ مجموع المواليد الأحياء فى القطاع سنة ٨٤ ٢٤٢٣٣ هم ١٢٥٨٥ ذكور،١١٦٤٨ إناث ، أى أن نسبة الذكور بلغت ٥٢٪ والإناث ٤٨٪ وهى نفس النسبة تقريبا من المجموع الكلى للمواليد بين سنوات ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤ (٥)

فى أعقاب حرب حزيران (يونيو) طرأ تغير ما على الكم السكانى لقطاع غزة بسبب الحرب ، وسياسة السلطة العسكرية القائمة على ضرب وتحجيم العمل الفدائى المسلح ، ففى الشهور الأولى للاحتلال هجر من القطاع بالقوة ٢٥ ألف نسمة لشرق الأردن ، وقد استمرت الهجرة حتى ١٩٦٩ ، إضافة إلى تهجير عدد كبير من سكان المخيمات إلى مخيمات أخرى فى الضفة الغربية أمثال معسكر فحمة قرب جنين ، وفى طولكرم وقلقيلية وعقبة جبر وغيرها . ويوضح د. سمير عبد الله للدلالة على ضخامة حجم الهجرة أنه بالاستناد إلى أرقام عام ١٩٦٨ حول عدد السكان وبفرض أن معدل الزيادة السنوية الطبيعية للسكان ٢ر٥٪ وهو رقم غير مبالغ فيه ، فمن المفروض أن يبلغ عدد سكان القطاع حوالى ٣٦٦٠٣ر ألف نسمة ، وهذا يبين أن ٤ر١٥٠ ألف نسمة هاجروا من القطاع بمعدل ٧ر٢٣ ألف مواطن سنويا (٦) .

ثانيا : على الصعيد الاقتصادى :

قبل أن نبين البيئة الاجتماعية والتحولات التى طرأت عليها على مدى سنوات الاحتلال ، لابد من مناقشة أوجه التأثيرات والتطورات التى حدثت على اقتصاديات القطاع الرئيسية الزراعة والصناعة بشكل سريع . فالاقتصاد المحلى فى القطاع قد تضرر بشكل مباشر من الاحتلال عبر زمن السياسة العامة والاقتصادية لسلطات الاحتلال والتى عملت على تطوير اقتصاد القطاع بالاتجاه الذى يخدم المصالح الإسرائيلية ، ومن جهة أخرى برزت العلاقة غير المتكافئة بين الاقتصاد الإسرائيلى المتطور والاقتصاد العربى الضعيف عبر تحويل القطاع كسوق حرة للاقتصاد الإسرائيلى .

أولا : الزراعة : كانت الزراعة أهم فروع الاقتصاد فى قطاع غزة ، سواء من حيث المساهمة فى الدخل المحلى الإجمالى أو من حيث توظيف العمالة فى هذا القطاع أو من حيث الصادرات ، وقد اصطدم تطور هذا القطاع مباشرة بالإجراءات الاحتلالية ، حيث كان للقطاع الزراعى نصيب الأسد من التأثر بالاحتلال ، ويمكن تحديد العوامل التى أثرت على القطاع الزراعى فيما يلى :

١ ـ مصادرة الأراضى واتساع الاستيطان الإسرائيلى على حسابها : وقد بلغت مساحة الأراضى المصادرة من القطاع حوالى ٥ر١٠ آلاف دونم ، أى ما يعادل ٣١٪ من مساحة القطاع (٧). ، فى حين بلغت مساحة الأراضى المزروعة فى قطاع غزة سنة ١٩٨٤ ٠٠٧ر١٨٣ دونم من مجموع أراضى القطاع البالغة ٠٠٧ر٣٥٩ أى حوالى ٥١٪ من أراضى القطاع ، بينما كانت مساحة الأراضى الزراعية سنة ١٩٦٦ حوالى ٢٥٥ر١٧٠ دونم ، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار عدد السكان فى ١٩٦٦ ، ١٩٨٤ ومدى الزيادة التى تطرأ يتضح أن عدد السكان يزيد بنسبة كبيرة ، بينما مساحة الأراضى المزروعة تقريبا ثابتة .

٢ ـ نقص كميات المياه المستخرجة بسبب حاجة السكان وبسبب استخدام الزراعة المكثفة وكذلك استهلاك المستوطنات كميات كبيرة من المياه . ففى سنة ١٩٨٤ وضع مابين ٢٠ ـ ٦٠ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف — ٢١١ر مستوطن اسرائيلى مقابل ١٠٠ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف ٥٠٠ر٠٠٠ عربى فى القطاع فى نفس السنة . ومما يزيد المشكلة هو اعتماد الزراعة فى القطاع على الرى ، حيث تعتمد مساحة ٩٠ر٠٠٠ دونم (٤٥٪ من المساحة الكلية) على الزراعة المروية (٨) وليس على الأمطار فقط . ولتحقيق الاستيلاء على المياه فقد عمدت سلطات الاحتلال إلى منع حفر آبار جديدة ، كما أنها نفذت استخدام المياه واستهلاكها بتحديد كميات محددة للمزارعين من أجل استهلاكها وذلك بتركيب عدادات على الآبار .

٣ ـ وقد برزت السياسة الاحتلالية على صعيد هذا القطاع بعدم السماح بتسويق المنتجات الزراعية الفلسطينية فى السوق الإسرائيلى حتى لا تنافس المنتجات الاسرائيلية ، وقد سمح لبعض المنتجات المحددة بالدخول إلى الأسواق الإسرائيلية والتى لا تخضع للمنافسة مع المنتجات الإسرائيلية مثل التوت الارضى (٩).

ومن جهة منعت السلطات المزارعين من تصدير منتجاتهم مباشرة الى الأسواق الخارجية باستثناء الأردن ، حيث فرض عليهم تصديرها عن طريق الشركة الاحتكارية الإسرائيلية (Agrisco) ، وقد أصبح بفعل مجمل السياسة الاحتلالية هناك انخفاض فى تصدير المنتجات الزراعية بسبب العراقيل التى تضعها السلطات أمام المزارعين .

٤ ـ أدى كل ذلك إلى انخفاض العمالة الزراعية بشكل واضح ، حيث شهدت العمالة الزراعية تدنياً ملحوظا منذ العام ٦٧، حيث تقلصت العمالة الزراعية وبشكل واضح كما

يظهر من الجدول لعدد من السنوات المختارة :

العمالة الزراعية في القطاع لعدد من السنوات المختارة(١٠)

السنة	٧٠	٧٨	٨٤	٨٦
العدد	١٦ ٧٠٠	١٠ ٣٠٠	٧ ٧٥٤	٧ ٤٠٠
النسبة	٥ر٣١٪	٢١٪	٥ر١٦٪	٩ر١٤٪
المجموع	٩٠٠ر٥٢	٧٠٠ر٤٨	٠٠٠ر٤٧	٥٠٠ر٤٩

فقد تدنت نسبة العمالة الزراعية في العام ٧١ من ٥ر٣١٪ من مجموع العاملين في القطاع إلى ٢١٪ عام ٧٨ إلى ٩ر١٤٪ عام ٨٦ .

٥ ـ أدى مجمل السياسة الاحتلالية إلى تدنى مساهمة الزراعة في الناتج المحلي وأصبح الاعتماد على الأرض كمصدر رزق ثانوي . وعليه فقد توجد قسم كبير من المزارعين إلى سوق العمل الإسرائيلي يعرضون قوة عملهم للبيع في سوق العمل الإسرائيلي . وبنظرة إلى مساهمة الزراعة في الناتج المحلي الإجمالي عام ٦٨ وهي ٤ر٢٨٪ إلى ٦ر١٢٪ عام ١٩٨٤(١١) يتضح التدني الحاد لمساهمة الزراعة خلال فترة الاحتلال .

ثانيا : الصناعة :

كانت الصناعة في القطاع قبل ٦٧ يغلب عليها الطابع الحرفي فهي صناعة صغيرة يملكها ويعمل بها أصحابها ، وقد بلغت نسبة مساهمة الصناعة في الناتج المحلي ٣ر٣ في قطاع غزة(١٢) وبعد حرب حزيران (يونيو) ٦٧ فإن السياسة الاحتلالية عملت على جعل قطاع غزة ملحقا اقتصاديا بالاقتصاد الإسرائيلي عبر سلسلة من الإجراءات والممارسات التي أثرت سلبا على إمكانية تطور الصناعة المحلية ، ولعل أبرز أوجه تلك الممارسات :

ـ القيود الإدارية والتي فرضت قسريا من قبل السلطات العسكرية والتي أثرت سواء بشكل مباشر أو غير مباشر على الصناعة ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الصناعة في القطاع تعتمد على المواد الخام المستوردة وعلى الخامات الزراعية ، فإن التشريعات الإدارية كانت تمس بشكل مباشر حركة الاستيراد والتصدير سواء عبر الاستيراد والتصدير عن الموانى الإسرائيلية أو فرض الرسوم الجمركية العالية ، مما يؤثر سلبا على استيراد المواد الخام وبالتالي التأثير على الصناعة وإمكانية تطورها واقتصارها على صناعات متوفرة موادها الخام كالفخار والخيزران . وبالمثل فإن التشريعات بخصوص الأراضي والمياه أثرت على تطور الصناعة المرتبطة بالزراعة واقتصرت على صناعة الحمضيات فقط .

ـ إغراق السوق المحلي المحدود أساسا بالبضائع الإسرائيلية ، مما أدى إلى عدم قدرة الصناعة المحلية الضعيفة أساسا على مواجهة البضائع الإسرائيلية ذات الجودة العالية والتكاليف الأقل ، فقد بلغت نسبة واردات قطاع غزة من إسرائيل سنة ١٩٨٣ حوالى ٩١٪ وسنة ١٩٨٤ حوالى ٩٢٪ من واردات القطاع(١٣) ، أما بالنسبة للتصدير فقد توجهت منتجات القطاع بشكل أساسي إلى إسرائيل حوالى ٨٢٪ سنة ٨٢ من إجمالي صادرات القطاع في حين جاءت الأردن في المرتبة الثانية .

ـ عدم وجود نظام مصرفي يقوم بتمويل الاستثمارات الصناعية وفقدان أدوات التمويل والتسهيلات الائتمانية .

ـ غياب البيئة التحتية المتمثلة بشبكة الطرق والمواصلات والكهرباء والتلفون والمياه مما يؤدي إلى رداءة ظروف الاستثمار ويعوق إمكانية الاستثمار وإمكانية التطوير الصناعة .

ـ بالنسبة للعاملين في القطاع الصناعي فقد زاد عدد العاملين بين السنوات ١٩٧٠ ـ ٨٥ من ١٢ أي ٥ر١٧٪ وهي نسبة زيادة ليست كبيرة ، فزيادة ٥ر٥٪ على مدار خمسة عشر عاما لاتعني شيئا ، فقد ظل العمل في القطاع الصناعي محدودا وهذا يوضح طبيعة التطور الذي طرأ على هذا الفرع ، فتوسع الصناعة كان أفقيا وليس عموديا معتمدا على مواقع إنتاجية مبعثرة محددة بغياب الإبدال البنائي ، وتهيمن على استمرارية الأساس الصناعي المشاغل الصغيرة الحجم والتي تملك من قبل مديرها والعامل فيها(١٤).

ثالثا : التحولات علـــى صعيــد البنيــة الاجتماعية :

كان لسنوات الاحتلال تأثير واضح على البنية الاجتماعية ، ففي ظل سياسة الإلحاق الاقتصادي وتهميش الاقتصاد المحلي فإن هذا حتما سينعكس نفسه على النسيج الطبقي الاجتماعي والذي سنتناوله بشكل سريع يساعدنا في فهم التحولات وطبيعة الظروف في القطاع .

أ ـ **الفلاحون** : بالنظر إلى سمة غزة الأساسية ، وهي الكثافة السكانية العالية والتي يشكل اللاجئون النسبة

العالية لتلك الكثافة ، إضافة لوضع الزراعة المتدهور ، فإن الحديث عن الفلاحين كطبقة قائمة بذاتها يصبح كلاما غير علمي دقيق ، فالفلاحون في غزة ينحصرون بشكل أساسي في قرى محددة في القطاع ، وقد طرأ بفعل السياسية الاحتلالية تغيرات مهمة على أوضاع الفلاحين ، فالفلاحون الذين بقوا يعملون في نطاق حيازاتهم الصغيرة ، قد ترك قسم كبير منهم العمل في الزراعة نتيجة لأن الزراعة قد أخذت أوضاعها بالتدهور فلم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسي لمعظم العائلات الفلاحية الصغيرة ، لذا فإن ممارسة العائلة التي تملك الحيازة الصغيرة قد طرأ عليها تغير ، فالزراعة قد أفرد لها فرد واحد من العائلة إضافة إلى النساء والأولاد ، وبقية أفراد العائلة القادرين على العمل لم يكن أمامهم في ظل تهميش الاقتصاد المحلي بفعل سياسة الاحتلال الالحاقية والتوسعية سوى أن يتجهوا إلى سوق العمل الإسرائيلي ، هذا إضافة إلى أن الملاكين الكبار المحليين قد مارسوا ضغطا مباشرا على الفلاح . فكما هو معلوم مثلا فإن آبار المياه غير مصرح بحفرها . ويبقى أن أصحاب الآبار من الملاكين الكبار، يتحكمون في شروط الري ، فمقابل ري قطعة الأرض ، فإن أصحاب الآبار يشترطون الحصول على ٣/١ الإنتاجية ، إضافة إلى احتكارهم جني المحصول وبيعـــــه ككل (١٥) (شروط الضمان). ومن جهة أخرى ، فإن القرية أو الريف نفسه لم يعد إطارا فلاحيا خالصا كما كان في السابق ، بل إن توجه قسم من الفلاحين للعمل في إسرائيل وانفتاح الريف النسبي على المدينة ، إضافة إلى أن الزراعة نفسها لم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسي ، قد ترك أثره على العلاقات الفلاحية ، فلم تعد القرية تعيش في عالمهـا الخاص بشكل كامل .

ب ـ العمال : لقد تركت الأوضاع الاقتصادية أثرها المباشر على أوضاع السكان ، ففي ظل تهميش الاقتصاد بفروعه المختلفة : الزراعة والتجارة ، فإنه ستبرز حتما ظاهرة فائض الأيدي العاملة . ففي ظل عدم قدرة الاقتصاد المحلي على استيعاب الأعداد المتزايدة من العمالة (بل إن العاملين في الاقتصاد المحلي قد تقلصت نسبتهم في الزراعة على مدى سنوات الاحتلال بينما زاد عدد العاملين في الصناعة من سنة ١٩٧٠ ـ ١٩٨٦ حوالي ٢٣٠٠ عامل (١٦) بمعدل ١٤٤ عامل سنويا) ، وكما تقول سارة روى فإن قوة العمل في غزة تشكل ١٨٪ من مجموع السكان سنة ١٩٧٤ حيث بقيت منذ ذلك ثابتة وهذا يعود إلى عدة عوامل أهمها النسبة الكبيرة للسكان دون سن الخامسة عشر إضافة إلى النساء حيث عدد العاملات محدود جدا ،إضافة إلى الهجرة الثابتة للقادرين على العمل ، وأخيرا النسبة العالية من

المتعلمين ، وهذا كله في ظل انخفاض ومحدودية الفرص الاقتصادية(١٧) ، ففي ظل هذا الوضع لم يكن هناك أمام الإعداد الكبيرة القادرة على العمل من خيار سوى التوجه إلى سوق العمل الإسرائيلي حيث يتعرضون لأبشع أنواع الاضطهاد والاستغلال القومي والطبقي .

المشتغلون من سكان القطاع حسب مكان العمل والنشاط الاقتصادي لسنوات مختارة بالآلاف(٢) .

السنوات	المشتغلون في القطاع					المشتغلون في إسرائيل				
	زراعة	صناعة	بناء	أخرى	المجموع	زراعة	صناعة	بناء	أخرى	المجموع
١٩٧٠	١٦ر٢	٦ر٤	٤ر٥	٢٤ر٣	٥٢ر٩	٢ر٤	٥ر٠	٢ر٨	٠ر٢	٥ر٩
١٩٧٤	١١ر٦	٥ر٧	١٠ر٩	٢٢ر٥	٤٦ر٧	٨ر٦	٣ر٩	١٢ر٢	١ر٦	٣٦ر٣
١٩٧٦	١٢ر٨	٦ر٥	٢ر٢	٢٦ر٨	٤٨ر٣	١٤ر٢	٥ر١	١٨ر٤	٢ر٨	٣٧ر٨
١٩٧٨	١٠ر٣	٧ر٥	٣ر٤	٢٢ر٥	٤٨ر٢	١٨ر٧	٦ر٤	١٣ر٩	٣ر٨	٣٩ر٤
١٩٨٤	٧ر٣٦	٨ر٤	٤ر٠	٢٢ر٢	٤٧ر٠	١٧ر٠	٨ر٣	١٨ر١٣	٦ر٩	٤٠ر٢
١٩٨٦	٧ر٤٠	٨ر٢٠	٤ر٤٠	١٩ر٠	٤٩ر٤٠	٤٩ر٤٠	٢ر٨	١٩ر٨	٢ر٠	٤٥ر١

من الجدول يتضح أن عدد العاملين لسنة ١٩٨٦ من القطاع يبلغ ٩٤٦٠٠ عامل تقريبا ، وهم يتركزون بشكل أساسي في أعمال البناء والزراعة ، أما الصناعة فهي ثالثة ، أي أن العمال العرب يتركزون في الأعمال التي تحتاج إلى الجهد الجسدي بالدرجة الأولى وعدم المهارة ، فحتى عمال الصناعة فهم يعملون في صناعات النسيج والصناعات الخفيفة والتي لاتحتاج لتدريب طويل أو مهارة ، هذا ناهيك عن ظروف عملهم . فهم ، وكما يقول د. سمير عبد اللـــه " عرضة للبطالة الاحتكاكية الناجمة عن عدم الاستقرار والثبوت في العمل "(١٩) فإن العامل لا يعمل طول الشهر حيث يضطر إلى إضاعة عدة أيام في البحث عن عمل ، هذا إضافة إلى التمييز الشديد فيما بين العمال العرب واليهود من حيث الأجور أو التأمين أو الضمان الاجتماعي، فالعامل العربي محروم من كل ذلك ، وما يزيد الأمر سوءا أن القسم الأعظم من العمال يغادرون القطاع يوميا إلى اسرائيل ويعودون ثانية ، حيث يعني هذا أن العامل الذي يعمل ٨ ساعات كحد أدنى في اسرائيل إضافة للذهاب والإياب فإنه لا يمكث في غزة إلا فترة الليل وهي فترة النوم ، أما العمال العرب الذين ينامون في أماكن عملهم فإن القسم الأعظم منهم ينامون بطريقة غير شرعية ، حيث أنه غير مسموح لهم بالمبيت في إسرائيل إلا بأذونات خاصة والغالبية من العمال لا تعمل عن طريق مكاتب العمل ، وبالتالي ليس لديها تصاريح بالنوم هناك ، أما عن ظروف نومهم فغالبا ما

ينامون فى أماكن عملهم سواء فى الورش أو المزارع فى ظروف غير إنسانية ، كل هذه الظروف إضافة إلى أن العامل هو عامل فقط فى إسرائيل بينما بعودته إلى القطاع أى إلى المخيم أو القرية فإنه يمارس حياته بشكل معتاد فى ظل علاقات ما قبل رأسمالية ، كل هذه العوامل مجتمعة تساهم فى تدنى الوعى العمالى النقابى والسياسى ، فالعمال الذين ينامون فى إسرائيل ويبلغ تعدادهم حوالى ١٠٠٠ ألف عامل (٢٠) ويعودون إلى غزة فإنهم لايمكثون إلا يوما واحدا فقط هو يوم السبت ، أما العمال الذين يذهبون إلى أماكن عملهم يوميا فهم منهكون نفسيا أو بدنيا من ظروف العمل أو على حاجز ايرز أو ظروف المواصلات . وإذا أضفنا إلى ذلك أن النقابات فى القطاع نفسها أصلا عاجزة عن الوصول إلى العمال بسبب محتواها وكونها مرتبطة بالاحتلال بشكل مباشر ، فإن هذا لابد أن يعكس نفسه سلبا على الوعى العمالى ويجعله أسير الفكر التقليدى المستمد من الثقافة الموروثة والسائدة والتى قوامها تفكير غيبى ومحافظ يجعل الفرد لايفكر إلا فى ذاته وإن فكر فى نطاق أوسع من ذلك فلن يكون إلا أسير تلك النظرة .

أما العاملون فى القطاع فيتركز القسم الأعظم منهم فى قطاع الخدمات يليه قطاع التجارة ، فقد بلغت فى سنة ١٩٨٦ نسبة العاملين فى الخدمات العامة فى القطاع ١٥٧٠٠ عامل أى حوالى ٣١٫٧٪ من مجموع العاملين فى القطاع ، يليه التجارة حوالى ٩٣٠٠ عامل أى حوالى ١٨٫٧٪ من مجموع العاملين ، أى أن ٥٠٪ من العاملين فى القطاع يعملون فى هذين القطاعين والباقى فى الصناعة والزراعة والبناء(٢١) . الخ . من هنا يتضح طبيعة تركيب العمالة فى القطاع .

ج - **البرجوازية** : عند الحديث عن التركيب الطبقى أو الخارطة الطبقية للنسيج الاجتماعى بالقطاع أو بشكل عام فى المناطق المحتلة ، نحتاج لفهم نظرى محدد ، وهو أنه عند الحديث عن الطبقات أو الفئات الاجتماعية لا تأخذ الفهم النظرى الكلاسيكى رأسماليا لمعنى الطبقة ، وهذا التحديد له جذوره التاريخية والنظرية لسنا بصدد مناقشتها الآن ، ولكن يمكن باختصار القول إن التطورات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية ، مابعد ٦٧ ، أثرت باتجاه تطور مشوه ملحق للبرجوازية بالقطاع ، ويمكن تقسيم البرجوازية بالقطاع إلى الفئات التالية :

١ - البرجوازية الكبيرة : تتميز هذه الطبقة بكونها صغيرة العدد نسبيا بالإضافة لكونها صاحب النفوذ والامتياز الإدارى للمؤسسات والبلديات بالقطاع ، وعلى صعيد وضعها التركيبى فى البناء الاقتصادى تحدد أساسا بملكيتها ، فهى تاريخيا مثلت الملاكين الكبار للأراضى ، وبحكم التطورات الاقتصادية اللاحقة شكلت تطورا داخليا شمل فئات محددة وهى :

أ - البرجوازية الصناعية : تتميز البرجوازية الكبيرة بغزة بكونها من جانب ذات نمو صناعى محدد ومحدود بخصوصيات التطور السياسى بالقطاع ومن سياسة الإلحاق الاقتصادى ، فهى صناعية بالمعنى المحدد هنا ، وليس بالمعنى الرأسمالى الكلاسيكى ، فهى تلك المؤسسات والمنشآت والمصانع الصناعية البسيطة التى ليست حرفية ولا صناعات إنتاجية متقدمة نسبيا . ونلمس ذلك من خلال عدد المنشآت الصناعية - مثل الصناعات الغازية وتشميع الحمضيات والبلاستيك والنسيج - الخ - المحددة بعائلات مثل الشوا ، اليازجى ، مرتجى .. الخ وهى تعتمد بصناعتها على استيراد المواد الخام إلا النذر القليل المتوفر بالقطاع مثل الحمضيات وبعض المنتجات الزراعية الأخرى . وتتميز هذه البرجوازية بكونها تابعة بجوهرها ، وعاجزة عن التطور بالشكل الرأسمالى الحديث عبر خلق دورة لتراكم رأس المال ، بالإضافة إلى كون القوى العاملة بهذه الصناعات محدودة مما يعكس مدى هزليتها ، بالإضافة إلى ضيق السوق المحلى وعجزها عن توفير الاحتياجات الاقتصادية للسوق ، وهذا لايعود فقط إلى سياسة الاحتلال ، بل أيضا لما تكون بنفسية هذه البرجوازية من العجز عن التطور والاكتفاء بالربح السريع ، أى أنها بحالة تكامل وتناقض مع الاحتلال كما يقول عادل سمارة (٢٢) .

ب - البرجوازية الكمبرادورية : نقصد بذلك أن البرجوازية الكبيرة تمثل شريحة الكمبرادور السمة الجوهرية لخصائصها وسماتها ، فالكمبرادور هم الوكلاء السماسرة التجاريون الكبار الذى لهم جذور طبقية كملاكين عقاريين ، وبنفس الموقف هم " رأسماليون صناعيون " . وتشكل هذه الشريحة العدد الأكبر من البرجوازية الكبرى ، وهى المستفيدة بظل وغياب التطور الاقتصادى معتمدة على الاستيراد من السوق الإسرائيلى والوكالات الأجنبية ، لذلك ليس غريبا أن نجد أن كبار الكمبرادور بالقطاع هم من كبار الملاكين وكبار الصناعيين وكبار أصحاب النفوذ الإدارى بالقطاع .

ج - البرجوازية الزراعية : باختصار يمكن القول إن هذه الشريحة أقل عدداً ، وأقل تأثيراً ، وتتكون من أصحاب الملكيات الكبيرة ، وهى تتداخل مع الرأسمالية الكبيرة .

٢ - البرجوازية الصغيرة : يمكن لنا القول إن مميزات

البرجوازية الصغيرة بالقطاع ، كونها كبيرة العدد نسبيا تتميز بعدة شرائح بداخلها ، فقمتها قريبة للبرجوازية الكبيرة وقاعدتها قريبة للطبقة العاملة . لذلك يصعب التحديد الدقيق لشرائحها وحصرها .

وتتكون هذه البرجوازية من التجار المتوسطين والمثقفين ، وأصحاب الملكيات الزراعية المتوسطة وكبار الموظفين وأصحاب المعامل والورش الحرفية ، وقد تواصل فى ظل الاحتلال إفقار فئات واسعة من البرجوازية الصغيرة ودفع بها بأعداد كبيرة إلى سوق العمل المأجور . وأدت حاجة الاقتصاد الإسرائيلى إلى العمل الرخيص وإفقار البرجوازية إلى النمو العددى والنسبى للطبقة العاملة(١) .

وبالرغم من هذا التحديد لمكوناتها نجد الفوارق الواضحة بداخلها . فمتوسطو الملاك والتجار هم قريبون من البرجوازية الكبيرة وبنفس المستوى نجد أن أصحاب الورش والموظفين قريبون من القوى العاملة ، وهذا نلمسه بوضوح بتعداد الورش الحرفية الهائلة بالقطاع ، بالإضافة إلى حجم كبير من التجار المتوسطين والموظفين . خلاصة القول إن البرجوازية بالقطاع تتباين فئاتها وشرائحها ، وهذا التباين الطبقى يرتبط أساسا بموقفها من علاقات الملكية الاقتصادية فى القطاع ، لذلك عند تحديد خصائصها وفئاتها وشرائحها نستطيع الوقوف على فهم محدد لسمات التركيب الاجتماعى بالقطاع على مستوى آفاق التطور للبرجوازية ومشكلاتها .

رابعا : الخصائص الثقافية :

لعل أحد الجوانب المهمة والتى ينبغى التعامل معها ضمن الفهم الشمولى لخصائص وسمات قطاع غزة هى الثقافة ، وأعنى بالثقافة ليس المعنى الضيق لها وهو ما يرتبط بالتعليم والتحصيل الأكاديمى وماشابه ، بل نمط السلوك والعادات والتفكير الموروث عبر الأجيال والذى يكتسب صفة الاستمرار والديمومة لكونه يشكل أساسا للتوفيق بين سلوك الفرد والبناء القومى فى المجتمع من جهة ، ومدى تأثير ظروف الاحتلال وانعكاساتها فى الاقتصاد والمجتمع على البناء الثقافى من جهة أخرى . وتبرز أهمية ذلك حتى نستطيع أن نتبين مناخات العمل السياسى للتيارات الدينية ومدى التأثير والتأثر لكلا الطرفين .

قطاع غزة ، وكما هو معلوم ، القوام الأعظم لسكانه هم من اللاجئين الفلسطينيين ذوى الأصول الفلاحية الذين جاءوا بثقافتهم وتفكيرهم والذى اتسم منذ البداية بالمحافظة والمحتوى الدينى ، فبدل أن تحدث تأثيرات عميقة على تلك الثقافة من خلال علاقة التأثر بالوسط الجديد ، نجد أن اللاجئين بقوا محافظين على ثقافتهم بل أن تأثيرهم على المجتمع الجديد أصبح اكثر وضوحا . ولعل نظرة إلى مخيمات القطاع تبين ذلك . ففى مخيمات القطاع يسكن اللاجئون فى حارات خاصة بكل جماعة حسب البلد التى جاء منها . فمثلاعندما تسأل شخصا من مخيم رفح أين تسكن يجيبك أنه يسكن فى مخيم يبنا أو اشدود أو بيت والى، وعند تعريفه بنفسه يجيب أنه من يبنا وليس من رفح ..الخ . وكذلك الحال فى باقى المخيمات فى القطاع ، فبدل أن يحدث تغير على الانتماء والعشائرى والانتماء للقرية ..الخ نجد أن اللاجئين حافظوا عليها وشكلوا مخيمات خاصة بكل قرية وحافظوا على شبكة علاقاتهم الداخلية السابقة . ومازاد فى تعقيد الأمور هو أنه بعد ٦٧ تميز القطاع بالانعزال عن العالم ، فسكان القطاع وبحكم أنهم لا يحملون أى جوازات سفر فإن إمكانية سفرهم الخارج تكون مسألة محدودة جدا ، وبالتالى فإن هذا يساهم فى خلق عالم خاص يتكرس فيه الفكر المحافظ الموجود ، ولا أقول هذا لأبين أن مسألة تكريس الفكر أو تغييره مرهونة بعوامل خارجية ، بقدر مايلعب هذا العامل دوره فى القطاع حيث التشويه الكامل للحياة الاقتصاديـــة الاجتماعية .

وبعد عام ٦٧ ، وبالرغم من نمو الطبقة العاملة وتزايد عددها وتطور العلاقات باتجاه رسملتها ، فإن هذا لم يعكس نفسه على صعيد تحولات رأسمالية بالنسبة للثقافة أو العلاقات ، وربما يعود السبب لكون هذا التطور والنمو لم يأت نتيجة اتساع التحولات الرأسمالية فى القطاع بقدر ما كان نموا قسريا فرضته السياسة الاحتلالية ، أى أن هذا النمو لم يكن طبيعيا . فالرأسمالية فى المناطــق المحتلة قد أدخلت أكثر من كونـها قد أنتجـــت داخليا (٢٤) ، فقد اتجه العمال ليبيعوا قوة عملهم فى الاقتصاد الإسرائيلى وبالتالى فقد اكتسبوا الصفة البروليتارية ، وعند عودتهم للقطاع فهم ينعزلون عن وضعهم وصفتهم الطبقية ويعــودون إلى ممارسة تلك العلاقات الما قبل الرأسمالية فى القطاع ، وهذا يبين أن الاحتلال كان معنيا بزيادة التحولات الرأسمالية بالقدر الذى تحتاجه مصالحه .

إضافة لما سبق ، فإن القطاع خلال فترة الاحتلال يتميز بالانعدام شبه الكامل للمؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة ، والتى فى ظل انعدامها قد ساهمت فى تكريس ما هو موجود ، وقد أدى هذا إلى تعزيز الدور الثقافى لمؤسسات مختلفة كالأسرة والمدرسة والجامع ، ويتضح هذا الدور فى ازدياد ارتباط الناس بالدين وإقامة الشعائر وفى مواقف اجتماعية كثيرة كالموقف من المرأة مثلا .

وكما يقول بو علي ياسين " فإن أكثر الناس التواقين إلى السلوان الوجداني وإلى الالتجاء من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي كانوا من العبيد في العهد القديم ، الفلاحين التابعين في العصور الوسطى ، البروليتاريا الرثة وجيش الاحتياط الصناعي في العصر الحديث "(٢٥).

من خلال هذا الاستعراض السريع لخصائص قطاع غزة الاجتماعية والديموغرافية والاقتصادية والثقافية نستطيع أن نتبين تأثيرات الاحتلال على حياة السكان في القطاع ، وقد شكلت وحدة هذه الخصائص والتأثيرات أساسا لانتقال الدين من طابعه الفردي ـ أي طابع أداء الشعائر حيث العلاقة بين الفرد والله مباشرة ـ إلى الطابع الشعبي حيث يلعب الدين دورا سياسيا محولا ذلك الوعي الاجتماعي إلى قوة مادية . هذا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لاحقا ، فالظروف الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة وعدم ضمان المستقبل وعدم الثقة بالغير وتردي الأوضاع المعيشية بشكل عام ، وبتفاعل هذه الظروف مع الظروف الأخرى ، وفي ظل وجود الدين كجزء أساسي من حياة الناس ، فإن هذه الظروف شكلت تحويلا من ظاهرة التدين الفردية العادية التي توجه سلوك الفرد إلى ظاهرة سياسية توجه السلوك الجماعة وتسعى لتحقيق المكاسب السياسية .

التيارات الدينية
المعنى ـ الأهداف ـ النشاط

التيارات الدينية هي التيارات السياسية التي تتخذ من الدين فكرا محددا تستمد من خلاله رؤيتها (أو رؤاها) السياسية وتنطلق إلى إطار الفعل السياسي والجماهيري . وقد برزت التيارات الدينية بشكلها الفاعل والمؤثر على صعيد الشارع في القطاع في منتصف السبعينيات ، وبالرغم من أن حركة الاخوان المسلمين موجودة قبل هذا التاريخ بفترة طويلة إلا أن منتصف السبعينيات شكل منعطفا في تأثيرات التيارات الدينية وعزز انتقال الدين من طابعه الرسمي إلى طابعه الشعبي ، وقد برزت هذه الظاهرة بشكلها الحاد في الثمانينيات . وتضم الحركة الإسلامية جماعة الإخوان المسلمين ومؤيدي حركة الجهاد الإسلامي وأنصار حزب التحرير الإسلامي ، وتوجد إضافة إليها جماعات أخرى مثل جماعة التبليغ والدعوة وجماعة التكفير والهجرة وجماعات المتصوفين وحركات السلفيين ، إلا أن هذه الجماعات الأخيرة ليس لها اهتمامات سياسية . وسيقتصر حديثي على الإخوان المسلمين والجهاد لكونهما يشكلان الأساس في الحركة الإسلامية وتأثيرهما واضح وملموس بينما باقي الأطراف هي غير مؤثرة على الشارع إن لم تكن غير موجودة أصلاً ، وعندما أتحدث عن التيارات الدينية فالمقصود هو حركة الإخوان والجهاد الإسلامي .

ومع بروز التيارات الدينية وزيادة تأثيرها تمايزت تلك التيارات إلى التيار العنيف والتيار المسالم ، وقد لعبت عوامل عدة في بروز تلك التيارات وشكلت خصوصية محددة لكل طرف على حدة ، وحددت طريقة تأثيره وتفاعله مع الأحداث ، فبالإضافة لما سبق الإشارة اليه من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتدهورة ، فوجود الدين كجزء أساسي من حياة الناس ، كل ذلك قد شكل فرصة مواتية لنجاح نشاط تلك التيارات ومناخا صحيا لبروزها ، هذا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لكل طرف على حدة .

أولا : التيار المسالم : وهو تيار الاخوان المسلمين ، وقد برز هذا التيار في القطاع في العام ١٩٤٨ بتأثير عدد من أعضاء الإخوان المصريين الذين جاءوا للمشاركة في حرب فلسطين(٢٦) . وقد كان لهذا الحزب أكبر عدد من المؤيدين والأعضاء حتى العام ٥٤ عند إعلان الإخوان المسلمين كحزب محظور من قبل عبد الناصر ، وقد أثر هذا لاحقا على نشاط الإخوان السياسي بشكل مباشر حيث أفرزت ظروف العمل السري صعوبات بالغة في نشاطهم ، وترافق هذا مع انعدام مؤسسات خاصة بهم ينطلقون من خلالها باستثناء المساجد ، وبعد احتلال قطاع غزة فإن نشاط الإخوان لم يظهر على السطح في سنوات الاحتلال الأولى بسبب الظروف السياسية التي ترافقت مع الاحتلال من جهة ، وبسبب النشاط الفاعل والمؤثر المسلح من قبل جيش التحرير وبعض التنظيمات الفلسطينية من جهة ثانية .

الاخوان المسلمون : الفكر والأهداف :

حتى نستطيع أن نفهم فكر الإخوان المسلمين ونشاطهم السياسي والجماهيري ودورهم في مرحلة ما قبل الانتفاضة وفي الانتفاضة نفسها ، سننطلق في مناقشة فكر الإخوان من قضايا أساسية سياسية هي : التغير والثورة ، والموقف من السلطة ، والأهداف التي يسعى لتحقيقها الإخوان ، ومن جهة أخرى فإن طابع بحثنا ليس سياسيا وهذا يفرض عدم التوسع في مناقشة فكر الإخوان الا بالحدود التي تشكل أساسا لفهم بروز هذا التيار كتيار شعبي في القطاع . فبداية ينطلق الإخوان في نظرتهم للمجتمع من أن ما يمر به المجتمع في القطاع من ظروف متدهورة اقتصادية واجتماعية وثقافية وحتى الاحتلال نفسه هو نتاج الابتعاد

عن الدين ، وبالتالى فإن المجتمع فاسد ولاسبيل إلى إصلاحه إلا بالعودة إلى الله والقرآن كحل لمجمل المشاكل التى يعانى منها المجتمع ، وقد تحدد هذا الفهم فى نظرة الإخوان إلى التغيير ، فاستراتيجية تغير المجتمع تتم عبر إصلاح النفوس والعودة بهم إلى الدين أى أن التغير يبدأ من القاعدة (أفراد المجتمع) إلى القمة (السلطة) ، وطالما استطاع الإخوان تغيير المجتمع والعودة به إلى الدين فليس عندئذ هناك مبرر للاستيلاء على السلطة لأن المجتمع يكون تقَوم وأصلح حاله ، وقد عكس هذا الفهم موقفهم من الثورة والعنف ، فهم يرفضون الثورة ضد السلطة لأن المشكلة لاتحدد فى السلطة بقدر ما تحدد فى الأساس أى المجتمع ، ولكن مسألة تغير السلطة بالعنف يرفضها الإخوان لأن الاستيلاء على السلطة يتطلب مجتمعا وأساسا صحيا ، وقد عكس هذا الفهم نفسه على نشاط وأهداف الإخوان فى القطاع ، فقد اعتمد بشكل رئيسى على النشاط الثقافى الدينى وإلقاء الخطب والمواعظ الدينية سواء فى الجوامع أو فى المدارس من جهة ، واعتمدوا من جهة أخرى على النشاط الرياضى والاجتماعى بتشكيل الفرق الرياضية التابعة للمساجد أو للمؤسسات الخاصة بالإخوان والتى كانت مدخلا للوصول إلى الشباب والذى فى ظل انعدام وجود أماكن كافية لممارسة نشاطاته فإنه سيكون من السهل توجيهه إلى تلك النشاطات التابعة للإخوان ، فالنضال السياسى والتربوى والدعائى يمثل الوسيلة الأساسية لحركتهم فى المجتمعات التى يوجدون بها ، وقد يتخلل ذلك النضال بعض أنشطة العنف السياسى ولكنها لاتزيد عن كونها إحدى آليات الصراع الذى يظل فى جوهره سياسيا وتربويا(٢٧) .

وقد أنشأ الإخوان فى ظل الاحتلال عددا من المؤسسات الضخمة ، وهى الميزة الوحيدة التى ينفرد بها ولايتمتع بها أى تيار سياسى فى القطاع ، كالمجمع الإسلامى فى غزة وخان يونس والجمعية الإسلامية ، والجمعية الطبية وحتى الجامعة الإسلامية نفسها التى تعتبر بمثابة مملكة خاصة بالإخوان ولم يسمحوا لأى قوة كانت أن تنشط من خلالها .

العوامل التى أثرت فى بروز الإخوان المسلمين :

بالإضافة إلى واقع القطاع الاقتصادى والسياسى وما شكله من أرضية ملائمة لنشاط الإخوان ، فهناك عدد من العوامل لعبت دورا فى بروز دور الإخوان ونشاطهم .

١ ـ الضربة التى وجهتها سلطات الاحتلال للمقاومة المسلحة فى القطاع تركت فراغا سياسيا شكل تربة ملائمة لنشاط جماعة كالإخوان ، هذا فى ظل الدعم غير المباشر الذى قدمه الاحتلال لذلك التيار حتى يتسنى له تقوية نفوذه ، وقد اتبعت إسرائيل هذه السياسة مع الإخوان بالتحديد رغبةً منها فى خلق تيار وقيادة سياسية منافسة للقيادة الفلسطينية الحالية(٢٨) .

٢ ـ لعبت المرحلة السياسية التى رافقت كامب ديفيد دوراً فى نشاط الإخوان السياسى ، فقد كان لابد من طرف فلسطينى يقوم بالدور المخصص للحكم الذاتى ، فظهر على السطح بعض الرموز كالشوا ، ومن جهة أخرى برز التيار الدينى ممثلا بالإخوان الذى حظى بدعم مباشر من السلطة والأردن حتى يشكل طرفا مواجها لمنظمة التحرير ومنفذاً لتلك السياسة .

٣ ـ بروز الدور السعودى فى القطاع عبر تمويله لنشاطات الإخوان ومؤسساته ، وليس أدل على ذلك من الدعم اللامحدود للجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامى ، الأمر الذى أتاح للإخوان حرية الحركة والنشاط فى ظل فقر معظم المؤسسات المحدودة أصلاً .

٤ ـ تعتبر مؤسساتهم مؤسسات مرخصة من السلطة فى ظل رفض السلطة لأى ترخيص لمؤسسات ذات توجه وطنى .

٥ ـ تراث الإخوان المسلمين فى القطاع ، حيث أنهم موجودون منذ سنة ١٩٤٨ وقد ساعد هذا فى ظل وجود الكوادر المدربة الموجودة فى القطاع على نشاط الإخوان وزيادة تأثيره .

حركة الجهاد الإسلامى (التيار العنيف) :

برزت حركة الجهاد الإسلامى فى القطاع فى أواخر السبعينيات على يد مجموعة من الطلبة الذين أنهوا تعليمهم فى مصر ، والذين تأثروا إلى حد كبير بمبادىء الحركة الأم فى مصر ، وعملوا على تأسيس تنظيم خاص بالجهاد فى القطاع ، وقد لعبت عوامل عديدة دورها فى بلورة وإفراز حركة الجهاد الإسلامى سنناقشها لاحقاً .

فكر وأهداف الحركة : لم تنشأ حركة الجهاد الإسلامى خارج إطار الحركة الإسلامية الأم ، وما يتميز به الجهاد عن باقى أطراف الحركة هو أن نظرتهم للمشكلة الفلسطينية تتحدد على أساس أن أسباب تردى حالة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والدينية مرهونة بالدرجة الأولى بواقع الاحتلال ، لذا فإنهم نظروا إلى أن استخدام القوة

والجهاد ضد المحتل هما الأساس فى التخلص منه ، بل واعتبروا أن الجهاد والاستشهاد فى مواجهة الاحتلال هما من صلب الفهم الدينى ، وقد برز هذا الفهم فى الثمانينيات بسلسلة العمليات الموجهة ضد الاحتلال ، وعلى هذا قد تمايزوا عن الإخوان بكونهم يؤمنون بالقوة كأساس لإنهاء الاحتلال ، ومن جهة ثانية تميزوا عنهم بفهمهم أن إصلاح المجتمع وتقويمه رهن بالتخلص من الاحتلال بالدرجة الأولى ، وقد أدى الدمج بين عقيدة الاستشهاد والمسألة القومية إلى إعطاء هذه الحركة دفعة لهم على الصعيد الشعبى وتعاطفاً مميزاً . إلا إنه وبالرغم من كل ذلك ، فقد عانت حركة الجهاد من غياب التنظيم الفاعل والمؤثر ، فقد اقتصر نشاط الجهاد على عدد من العمليات المسلحة دون أن يكون لها تنظيم صلب يضمن الاستمرارية والامتداد والفاعلية ، ففى ظل الضربات الموجهة إليها من قبل الاحتلال سواء بالاعتقال أو الابعاد فإن الحركة قد تضررت كثيراً مما انعكس على نشاطها السياسى بغياب التنظيم وافتقاره ـ لاعتبارات ايديولوجية صرف ـ القدرة على صوغ الشعارات والبرامج السياسية الملائمة ،.وبذلك اقتصر دوره من الناحية العملية على إذكاء أوار المقاومة فى إطار الشعارات الوطنية العامة (٢٩) .

وتتميز حركة الجهاد بانعدام المؤسسات الجماهيرية الخاصة بها عكس الإخوان ، مما أثر على نشاطهم . وإذا أضفنا إلى ذلك جملة المقومات المختلفة ، أن الإخوان أنفسهم يمارسون نوعا من الضغط والتضييق على حركة الجهاد لكون هذه الحركة جاءت بالدرجة الأولى كردة فعل لممارسات الإخوان ولتصحيح نهج الحركة الإسلامية المسالمة .

عوامل بروز حركة الجهاد فى القطاع :

بالإضافة إلى العامل الاقتصادى والثقافى والاجتماعى الخاص الذى يعيشه سكان القطاع والذى يشكل تربة خصبة لنشاط التيارات الدينية ، فإن هناك العديد من العوامل التى ساهمت فى بروز حركة الجهاد بشكل أساسى وأعطتها خصائص محددة .

١ ـ ترافق ظهور حركة الجهاد مع بروز " الثورة الايرانية " ، مما شكل دفعاً قوياً لتبلور حركة الجهاد وساهم فى امتداد الحركة وتأثيرها جماهيريا ، فلأول مرة فى التاريخ الحديث يستطيع الأصوليون إنشاء دولة خاصة بهم وتطيح بأحد أعتى الأنظمة ألا وهو الشاه ، ووصلت الأمور إلى حد تحدى أمريكا نفسها ، كل هذا إضافة إلى قيام نوع من التنسيق بين الجهاد والثورة الإيرانية إضافة لتأثر الحركة نفسها بمبادىء الثورة الإيرانية .

٢ ـ ساهم القرب من مصر فى بروز تلك الحركة ، فبداية الحركة فى القطاع كانت على يد مجموعة من الطلبة الدارسين فى مصر وقد كان لهؤلاء الطلبة المتدينين أساسا فرصة للاحتكاك بالحركة الأم فى الجامعات المصرية والتى كانت تشكل مكاناً لنشاط التيارات الدينية فى مصر والتأثر بها ونقل تلك المبادىء إلى القطاع .

٣ ـ مجمل ممارسات التيار الدينى التقليدى (تيار الإخوان) والتى تجلت فى :

أ ـ موقفه من القضية الوطنية الذى لم يعطها أهمية وركز على إلقاء الخطب والمواعظ ، إن لم يقم بدور سياسى مشبوه .

ب ـ الدعم غير المباشر من الاحتلال للإخوان عبر السماح بإنشاء المؤسسات المختلفة مما أثار مجموعة من الأسئلة لدى أعضاء الإخوان والمتدينين حول الدور السياسى للإخوان .

ج ـ افتعال الصراعات مع أنصار م.ت.ف. وإراقة الدم فى أكثر من مرة مما زاد من الشكوك حول الدور السياسى للإخوان .

٤ ـ لعبت الصراعات السياسية الفلسطينية فى م.ت.ف. دورها بإفساح المجال أمام التيار الدينى ، ولاسيما حركة الجهاد ، لاستثمار الفرصة وزيادة نشاطها ، ففترة مابعد ١٩٨٢ شهدت صراعات وانقسامات فى المنظمة وصلت إلى حد الاقتتال ،وإذا أضفنا إلى ذلك سياسة م . ت . ف . تجاه سكان القطاع خصوصاً فيما يتعلق بأموال الصمود والدعم لعب دوراً فى بلورة مناخ جيد لنشاط التيار الدينى .

تأثير الانتفاضة على نشاط التيار الدينى والعكس

لقد كُتب الكثير ، وقيل الكثير ، عن الحركات السياسية بالقطاع ، ومن ضمنها الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمين) وأثير النقاش عبر المقالات والدراسات حول أهداف الحركات السياسية ونشاطاتها الثقافية وغيرها ، ولكن بقى المؤشر لتميز حركة عن أخرى هو الموقف الوطنى قولاً وعملاً من القضية الوطنية . ونحن هنا سنلقى الضوء على نشاط الإخوان كحركة سياسية لها النفوذ والنشاط الواسع بالقطاع ، ويرتبط هذا البحث بمدى مشاركة وتأثير الحركات السياسية الإسلامية بالانتفاضة والتى عبرت عن نفسها بحركة المقاومة الإسلامية (حماس) .

بدءاً : إن الحركة الإسلامية السياسية (الإخوان) بالقطاع وكما بينت لهم تاريخهم وجذورهم ولهم مؤسساتهم وشخصياتهم التى تعبر عن برنامجهم وموقفهم . ولهم نشاطهم وعملهم السياسى مثل باقى القوى السياسية الأخرى ، ولكن على ضوء المستجدات الأخيرة بالقطاع (الانتفاضة) بدأت تبرز على سطح الفكر السياسى للعمل الفلسطينى مجموعة من الأسئلة تناقش مدى فعل ومساهمة التيار الدينى بالانتفاضة ، ومدى مساهمته بتطورها وعلى أى أرضية تميزت هذه المشاركة ، بالإضافة إلى مناقشة الربط بين تاريخ الحركة وأحداث اليوم . وعلى صعيد آخر مدى مساهمتها لإعطاء الأحداث بالقطاع طابع الوعى الدينى السياسى لمواجهة الاحتلال . هناك افتراض ساد فى بداية الأحداث بأن ما يجرى بالقطاع هو من فعل الأصوليين الاسلاميين ، وهذا الافتراض أو الموقف السياسى بدأ يدخل حيز النقاش ، هل بالفعل ما يجرى بالقطاع هو نتيجة نشاط الحركة الإسلامية السياسية وعملهم التاريخى بالقطاع الذى لايرتبط سياسياً ب م . ت . ف . أم المسألة غير ذلك ؟

إن هذا المدخل يضعفنا أمام حقائق موضوعية منصفة لنشاط الحركة الإسلامية (حماس) بقطاع غزة وفعلها بالأحداث ومشاركتها المتعددة الأوجه . إن مايجرى بالقطاع والضفة معاً هو باختصار نتاج محصلة تراكم اضطهاد ، ومعاناة وإحباط ، على جميع الأصعدة على مدار سنوات الاحتلال العشرين لأبناء الشعب الفلسطينى وعلى مدى ٤٠ عاماً للاجئين الفلسطينين ، وليس نتاج قرار سياسى من حركة إسلامية ، أو ماركسية أو قومية .الخ وبمعنى آخر هو نتاج معاناة يومياً على مدار ٤٠ عاماً من الاحتلال وسياسته على كافة الصُعد والمجالات .

وما يؤكد هذا الطرح هو تضافر عضوية الأحداث مع تنظيمها (التنظيم عبر دور القوى الوطنية والعضوية التى نجمت عن مشاركة قطاعات جماهيرية واسعة منها المنظم وغير المنظم) . على ضوء ذلك ستسبق المناقشة بتسلسل واضح لتأثير التيار الدينى للأحداث الجماهيرية وقبلها :

أولاً : إن تنامى التيار الدينى بالقطاع سابقاً يعود لعدة محددات لعبت دوراً بنمو عدده الكمى ومؤسساته المتعددة .

ثانياً : تميز النشاط للحركة الإسلامية بالقطاع بكونه بعيداً عن النشاط السياسى المباشر لمواجهة الاحتلال ، إن كان بمؤسساتها أو برامجها أو بياناتها أو نشاط أعضائها السياسيين .

ثالثاً : تميز النشاط السابق للحركة سياسيا ، بكونه يرفض استخدام أكبر تجمع طلابى (الجامعة الإسلامية) لمواجهة الاحتلال نقابياً أو سياسياً مباشراً ، كذلك تميز النشاط السياسى بقضايا بعيدة عن فلسطين المسلمة مثل قضية أفغانستان المسلمة وما شابه ذلك .

رابعاً : تميز فعله ونشاطه على الحث الدينى المثالى للأخلاق (صلاة ـ صوم .. الخ) ، وتميز أيضا بالنشاط المعادى للشيوعية مثل حرق قصر الهلال الأحمر بغزة والعمليات التى كان ينوى القيام بها لاغتيال شخصيات يسارية من القطاع حسب اعترافات أعضاء الحركة فى المحاكم الإسرائيلية عام ٨٤ .

خامساً : تميز بخلق المشكلات ضد القيادات الوطنية فى القطاع فتارة مع فتح وتارة مع الجبهة الشعبية وتارة مع الحزب الشيوعى . وتارة مع الجهاد المناهض لنشاط الإخوان .

لقد هدفت من استعراض هذه السمات لنشاط الحركة الإسلامية سياسياً والتى يخلو نشاطها من الفعل الوطنى لتحرير فلسطين المسلمة كما يقولون ، لكى أوضح مسألة نظرية محددة وهى أن الفعل السياسى المنظم لأى حركة سياسية لايأتى دراماتيكياً ، بل هو نتاج تاريخ نشاط هذا الحزب أو الحركة . فعلى ضوء مجريات التسلسل التاريخى لنشاط الحركة يمكن لنا الاستنتاج بأن الإخوان لن يشاركوا بالأحداث ، بل سيقفون ضدها ، لكونهم ضد م . ت .ف . ويختلفون معها . ولكن ما حدث غير ذلك إذ أن الحركة شاركت فى الأحداث ، وعبرت عن نفسها بالبيانات والشعارات ..الخ وتجسد ذلك بحركة المقاومة الإسلامية . السؤال الجوهرى هنا : إذا كان تاريخ الحركة الإسلامية بالقطاع سياسياً مفرغا من العمل الوطنى الفعلى .. لماذا إذن شاركوا فى الأحداث ، ولماذا تميز نشاطهم بالفعل والمواجهة ؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات ، التى تشكل جوهر البحث ، أويد التأكيد على موضوعة محددة وهى : أن الحركة تتميز بكون السيطرة المطلقة هى بيد الإمام أو الزعيم ، على هدى البناء التنظيمى لحسن البنا ، وما أقصده بذلك هو أن القرار السياسى هو بيد رجل الدين الأول فى الحركة ، وهذا ينطبق على الحركة بقطاع غزة ، فقرارها السياسى بيد الزعيم ومجلس قيادة الحركة . لذلك فالقرار ملزم لكل أعضاء الحركة بطابع دينى كقرار سياسى ، (سيتضح لاحقاً هدف هذه الإشارة الموجزة).

لنعود إلى الأسئلة المطروحة لنجيب عليها بحثياً :

أولاً : بالرغم من تحديد سمات تاريخية لنشاط الحركة لابد من تبيان الأسباب العملية التى تقف وراء هذا التحول وهذه المشاركة :

١ - إن دخول الحركة بأعضائها ونشاطهم وتعبيرهم (حماس) جاء متأخراً ، فهم كانوا يراهنون على عدم استمرارية الأحداث وتطورها بهذا الشكل . هذا الاستنتاج نلمسه من حديث لأحمد ياسين زعيم الحركة بعدة مقابلات مع التليفزيون الإسرائيلى والتى قال فيها : " نحن حركة دينية وليس لنا صلة بالجهاد الإسلامى ، وليس لنا صلة بالعمل السياسى " .

٢ - إن المشاركة لم تكن شيئاً غريباً على ضوء معرفة الحركة ونشاطها السياسى ، فهى تعتبر نفسها القوى الأم فى القطاع ، ولا يمكن تجاوزها ، ولا يمكن أن يحدث شىء بدون موافقتها وعلمها وعملها أيضا ، لذلك أدركت أن البساط ينسحب من تحت أرجلها ، فما هو الحل ؟ كان لابد من حفظ ماء الوجه لكى لا تفقد مصداقيتها بين أعضائها ومناصريها ، خصوصاً فى ظل الموقف السياسى للقوى اليسارية من حركة الإخوان واتهامهم بالعمالة السياسية للاردن وإسرائيل والسعودية .

٣ - إن المشاركة للحركة جاءت على أرضية ما يحدث . فلماذا أتى الاسم السرى " حركة المقاومة الإسلامية حماس " ، والبيانات المتكررة يوماً بعد يوم ؟ جاء هذا ليؤكد بالقوة لجماهير القطاع والخارج أن حماس هى الأصل وهى صانعة الأحداث ، وقادرة على المواجهة والإنجاز وإضعاف م . ت . ف . حتى ولو لفظياً .

٤ - إن المشاركة المحدودة جاءت على أرضية ضمان الحفاظ على وحدة الحركة وتماسكها الداخلى ، خصوصاً بعد نشاط الجهاد الإسلامى الذى بات يشكل خطراً عليها أكثر من اليسار لكونه البديل الدينى والسياسى عنها ، ومن جانب آخر فإن أعضاء الحركة الشباب هم وطنيون ومخلصون بالرغم من وجودهم فى التيار ، فلابد من احتواءهم من خلال إبراز أنفسهم كقوة مشاركة ، وهذا ذكاء القيادات السياسية بغزة والتى استفادت من تجربة الحركة فى مصر زمن حسن البنا الذى عجز عن احتواء التناقضات أمام رغبات الملك وبريطانيا ، مما أدى إلى تمردات واسعة بالحركة .

٥ - لابد من التميز بين المشاركة الفعلية والمشاركة بالبيانات والشعارات ، فالحركة بالقطاع مشاركتها لفظية كحركة سياسية ، وهذا ما نلمسه بتجميد المؤسسات والجامعة والمعهد الدينى فى بداية الأحداث من نفس الحركة وليس من السلطات العسكرية . ولكن تجدر الإشارة لعدم إغفال مشاركة الناس تحت شعارات حماس بالطابع الدينى فقط ، وهذا ما بدأ يفقد فعله بالظروف الأخيرة لغياب مصداقية الحركة . فالإضرابات الآن " لحماس " ضعيفة وهزيلة ، ولا تتعدى المشاركة والصدام مع الجيش .

٦ - المشاركة كانت دينياً بالتشكل من الجوامع كمراكز تجمع للناس الوطنيين ، ولكنهم ليسوا حركة سياسية اسلامية وهذا ما تم تصويره مكسباً من قبل الحركة وكأن الجوامع بالقطاع هى مراكز نشاط للحركة ، علماً بأن نداءات ق . و م . قد دعت لخروج مظاهرات من الجوامع والكنائس .

٧ - إن ما يعكس ضعف المشاركة ومحدوديتها بأناس وطنيين فى الحركة هو حجم الاعتقالات ، والتى بدأت تبرز الآن بالقطاع بشكل واسع ، بعد أن برز التناقض داخليا بين أحمد ياسين وقياديين آخرين على موضوعة المواجهة الفعلية والحل السياسى ، وهذا ما أدى إلى الاعتقالات السريعة والمفاجئة لقياديى مناطق بالحركة فى جباليا غزة وبيت حانون .

الخلاصة : إن الاستنتاج المركزى مفاده أن :

١ - الحركة الإسلامية ليست هى صانعة الأحداث ، وليست مساهمة بتطويرها واستمراريتها .

٢ - الأحداث فرضت نفسها قسرياً على مشاركة الحركة بالشعارات والبيانات المزايدة ، مثل :" لا للمؤتمر الدولى " ، ". خيبر خيبر يايهود جيش محمد سوف يعود " .

٣ - المشاركة جاءت على أرضية حسم التناقضات الداخلية خشية التفكك وانهيار الحركة .

على ضوء هذه الاستنتاجات يمكن لنا القول إن فعل الحركة جماهيرياً محدود جداً ، وسيتقلص لاحقاً ، لفقدان المصداقية بأوساط الناس ، وهذا ما يعبر عنه مؤشر حتى اليوم ، وهو عدم نجاح الإضرابات الشاملة ، ورفض الناس الالتزام بها لكونها لا تعبر عن صوت وطنى إلا فى حالات المواجهة الصادقة من قبل الحركة مع الجيش . ولقد لمست سلوكاً بأوساط الناس العامة غير المسيَّسة أو حتى مشاركتها ضعيفة بالأحداث . إن تقييمها للحركة الإسلامية (حماس) على أنها فقط مزايدات ولا تفعل شيئاً وإنما يقولون الطرف المعاكس لهم وهو الجهاد . بالإضافة إلى ذلك

موقف الناس العامة من الحركة على أنها خارجة عن إطار الاهتمام بشئون الناس بدليل عدم وجود للجان الإسلامية بل التواجد للجان الشعبية .

وعلى صعيد آخر فإن الوجه الآخر للحركة الإسلامية (الجهاد الاسلامى) قد تميز نشاطه السياسى بفترة الثمانينيات بالمحدودية والضعف ، ولكن أخذ هذا النمو يتسع بالتعاطف والتأييد بعد العمليات العسكرية الأخيرة بغزة والقدس ، ولكنه تميز بالضعف بغياب التراث الجماهيرى والنقابى ، وهذا أثر باتجاه استذكار الجهاد كحركة مناقضة بنشاطها بالرغم من كونها دينية من الإخوان .

وحول " الجهاد " يصعب الاستنتاج أن " الجهاد " يمثل قوة جماهيرية فاعلة بالانتفاضة ، ولكن يمكن القول إنه شكل تلاحماً وطنيا للمواجهة ضد الاحتلال عبر عملياته العسكرية .

نموذج لدراسة تأثير التيار الدينى على الانتفاضة (مدينة رفح)

ضمن دراسة تأثير التيارات الدينية على الانتفاضة تمت بإجراء بحث ميدانى فى مدينة رفح شمل ١١ عائلة اختيرت بطريقة عشوائية من مختلف المناطق السكنية فى رفح ، سواء فى المخيمات أو فى المدينة ، معتمداً أسلوب المقابلة المباشرة . وقد وجهت ثلاثة أسئلة إلى كل عائلة : السؤال الأول : هل تلتزم بالإضرابات ؟ السؤال الثانى : بداية الأحداث كانت تقف وراءها الجماعة الاسلامية . ما رأيك ؟ والسؤال الثالث : ما هو رأيك بالمؤتمر الدولى كحل سياسى ؟ . وكما هو واضح من الأسئلة فهى أسئلة مفتوحة حتى يتسنى لى كباحث أن أحصل على أكبر قدر ممكن من المعلومات المباشرة وغير المباشرة من مجموع المبحوثين .

جاءت دراستى الميدانية لتأثير التيارات الدينية على الانتفاضة لمدينة رفح لعدة اعتبارات ، فكونى أحد سكان المدينة سيساعدنى فى هذا كثيراً وسيسهل عملية إجراء البحث وتجميع المعلومات ، وفى تصورى أن مدينة رفح لا تختلف كثيراً عن باقى مدن القطاع وبالتالى تصلح نموذجاً للدراسة ، فمدينة رفح كان لها دور مميز فى الانتفاضة ، ويظهر ذلك من خلال عدد الشهداء الذين سقطوا أو عدد الجرحى أو عدد أيام منع التجول التى فرضت على المدينة . وبالرغم من هذا الدور ، فإن مشاركة الأحياء المختلفة فى المدينة وتضررها من إجراءات الاحتلال قد تمايزت . إضافة لذلك فإن تأثير التيارات السياسية وبضمنها التيارات الدينية يلمس على مستوى الشارع فى رفح ، ولكن بدرجات متفاوتة لتأثير تلك التيارات . وقد جاء بحثى هذا فى محاولة للإجابة على أسباب التمايز بين أحياء رفح على صعيد المشاركة فى الانتفاضة والتضرر من إجراءات الاحتلال ، ومن جهة أخرى توضيح دور التيارات الدينية فى بروز الانتفاضة وتأثيرات الانتفاضة اللاحقة عليها .

العائلات الإحدى عشرة المبحوثة جميعها تسكن فى رفح منذ قبل سنة ١٩٦٧ وبالتالى فهى قد تعرضت لنفس ظروف الاحتلال تقريباً ، وحالياً وفى ظل بروز الانتفاضة واستمراريتها وتأثيرها الشامل على المجتمع ، فإن تلك العائلات حتما قد تعرضت لتأثيرات الانتفاضة وبالتالى فإن التفاعل مع تلك التأثيرات قد تجلى سواء على صعيد التفكير أو الممارسة بأشكال متمايزة .

لم تواجهنى صعوبات كثيرة فى البحث ومقابلة العائلات والتى اعتمدت على المعرفة الشخصية ، أما بالعائلات أو بأفراد لهم علاقات ومعرفة بالعائلة المبحوثة . وقد وجهت الأسئلة الثلاثة لفرد من كل عائلة من العائلات الإحدى عشرة يتم اختياره عشوائياً . وهذه الأسئلة الثلاثة هى محاولة لتلمس تأثير التيارات الدينية على الناس فى الانتفاضة فى رفح ، فالسؤال الأول عن الالتزام بالإضرابات فإن التزام المستجيب للإضرابات بالنسبة لى لا يدل على مشاركة فى الانتفاضة ، فربما طابع الخوف هو الذى يدفع المجيب للإضراب ، ولكن ما يعيننى هو موقف المجيب من الطرفين المقررين للإضرابات وأعنى القيادة الموحدة وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ، وبالتالى نستطيع أن نتلمس تأثيرات التيارات الدينية أو عدمها . والسؤال الثانى وهو حول دور الحركة الإسلامية فى الانتفاضة وبروزها هو محاولة لتبيان أسباب الانتفاضة عند الناس ودور الحركة الإسلامية فيه ، وهل أن الانتفاضة فرضت نفسها على الحركة الإسلامية أم أن وجودها كطرف فاعل فى الانتفاضة هو التطور الطبيعى لنشاطها قبل الانتفاضة . وثالثاً وهو ما يتعلق بالموقف من الحل السياسى المطروح ويطلب من المجيب تحديد موقفه من المؤتمر الدولى وفيه نستطيع أن نتلمس أموراً عدة مهمة ، فالاصوليين يرفضون الحلول المطروحة جملة وتفصيلا ، بينما الطرف الآخر (القيادة الموحدة) مع المؤتمر الدولى ، فعن طريقه نستطيع أن نرى مواقف العائلات المختلفة ونستطيع إدراك مدى تجاوب الناس وتأثرهم بالتيار الدينى .

إضافة لما سبق فإن أسلوب المقابلة اعتمد على تجميع المعلومات والبيانات المحددة حول مكان السكن فى رفح

(مخيم - مدينة) وعدد أفراد العائلة والدخل الشهرى وعدد غرف المنزل ونوعية بناءه والادوات الكهربائية الموجودة فى البيت ومكان العمل ، إضافة إلى ذلك التضرر من اجراءات الاحتلال على صعيد العائلة (اعتقالات - إصابات - استشهاد) . وهذه المعلومات مهمة حتى نستطيع وعلى ضوء الأسئلة الثلاثة السابقة فهم أى العائلات أكثر تأثراً بالتيار الدينى ؟ ما عمل أفرادها ؟ مكان سكنهم ؟ الدخل الشهرى ... إلخ .

وفيما يلى استعراض لتلك البيانات والإجابات لكل عائلة على حدة :

العائلة الأولى : وهى أسرة لاجئة تسكن فى مخيم رفح (بلوك ٥) عدد أفرادها الموجودين فى البيت ١١ فرداً بما فيهم الأب والأم ، هناك ٥ أبناء للعائلة أحدهم متزوج ويسكن فى بيت مجاور تماماً لبيت الأسرة وابنتان متزوجتان فى رفح وآخر متزوج وموجود فى الإمارات ، أما الخامس فقد استشهد فى الشهر الثانى من الانتفاضة . أحد أفراد العائلة الأحد عشر متزوج وعنده طفل وبذا يكون عدد الأفراد فى البيت ١٣ فرداً ويعمل من هؤلاء اثنان ابراهيم وهو المتزوج وعمره (٢٦ سنة) وهو الذى تمت معه المقابلة ويعمل عاملاً فى اسرائيل ودخله الشهرى ١٥ دينار تقريباً (عمل غير ماهر) والآخر كمال ٢٢ سنة ودخله الشهرى (١٢٠) دينار تقريباً . أحد الأبناء (عدلى) ٢٧ سنة معتقل إدارى من شهر فبراير . بالنسبة للبيت فهو يتكون من ٦ غرف (أسبست) وبه أدوات كهربائية (تلفزيون أبيض وأسود) . ثلاجة - غسالة - تليفون .

عند سؤال إبراهيم على الأسئلة الثلاثة السابقة أوضح موقفه المؤيد للقيادة الموحدة وعن استعداده للإضراب متى تدعوه لذلك " وللتضحية من أجل تحقيق أهدافنا " كما يقول .

وبالنسبة للسؤال الثانى يكون عن دور الجماعة الإسلامية رفض " ابراهيم " بشكل قاطع أن يكون لها دور فى الانتفاضة ، وبين أنها استغلت الظروف والميل الدينى عند الناس . أما بالنسبة للمؤتمر الدولى فهو يؤيده ويعتبره حلاً صالحاً . يتضح من الإجابة السابقة أن هذه الأسرة ، والتى تسكن المخيم والكبيرة العدد والمحدودة الدخل والتى يشكل العمل فى إسرائيل مصدر دخلها ، يتضح وبشكل تام الموقف المحدد لها ولا يظهر عندها تأثير إيجابى للتيار الدينى بل على العكس مناهضة له ، إضافة لذلك فإن هذه الأسرة مشاركة وبفعالية فى الانتفاضة ، فقد استشهد أحد أبنائها واعتقل آخر إدارياً لمدة ستة أشهر والثالث " كمال " منع من تجديد بطاقة هويته وبالتالى لا يستطيع الذهاب إلى عمله فى إسرائيل (استشهد فرد آخر من العائلة فى مرحلة لاحقة - أحمد ١٤ سنة)

العائلة الثانية : وهى تسكن فى مخيم رفح (الشابورة) عدد أفراد الأسرة ٩ بما فيهم الأب والأم ، إضافة اليهم هناك ٣ أبناء مستقلين عن بيت الأسرة ، الابن الاكبر وهو متزوج وموجود فى ألمانيا (طالب) والابن الثانى وهو متزوج ويسكن بجانب بيت الأسرة تماماً ، أما الابنة فهى متزوجة فى نفس المخيم .

لم يتعرض أفراد العائلة للاعتقال أو الإصابة . ولكن المخيم الذى يسكنون فيه يتعرض بشكل يومى للإجراءات الاحتلالية . عدد غرف البيت ٣ غرف (اسبست) ومطبخ وحمام ، توجد أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة - مروحة) ويملك الأب مطعما لبيع الفول والفلافل على أطراف المخيم ودخله الشهرى منه حوالى ١٥ دينار تقريباً ، إضافة إلى أن أبناءه يساعدونه مادياً ، وقد تمت المقابلة مع الأب الذى أعلن التزامه بالإضرابات وطالب بأن يكون الجميع يداً واحدة . وبالنسبة للسؤال الثانى لا ينفى هذا الأب دور التيارات الدينية ولكنه يؤكد على الدور المميز للوطنيين والذى يفوقهم ولكنه يرفض أن يحدد من تكون الجهة الأكثر مشاركة والاكثر بروزاً ، فكما يقول : " هذا كلام العدو هوّ اللى وراه حتى يخلق انقسامات بين الشعب " .

أما بالنسبة للمؤتمر الدولى فهو لا يحدد موقفاً فإذا كانت فيه مصلحة للشعب الفلسطينى فهو معه وإن لم تكن فهو ضده وما تقبل به المنظمة يقبله هو .

تسكن هذه العائلة فى أحد أكثر المخيمات فى رفح (بل فى القطاع) مشاركة فى الانتفاضة ، وقد جاء موقف العائلة ملتزما بالانتفاضة وإن لم تظهر مشاركة فعلية بالانتفاضة أو تضرر من إجراءات الاحتلال كالاعتقال والإصابة ..الخ ومن جهة أخرى فيظهر من خلال الإجابات الرغبة فى إنهاء الاحتلال باستمرار الانتفاضة ولم يُعط إجابة محددة على الأسئلة ، ولكن يظهر من خلال الإجابات اعتبار التيار الدينى طرفاً سياسياً وفاعلاً وإن لم يكن بحجم القوى الوطنية دون التشكيك فى هذا الدور .

الأسرة الثالثة : وهى أسرة تسكن فى مخيم رفح بلوك (٢٠) عدد أفراد الأسرة ٧ أفراد أحد الابناء متزوج

وله طفلة . وهناك ابنتان متزوجتان وتسكنان بجانب بيت الأسرة . الوالد كان حارسا فى الوكالة وأحيل للتقاعد ، الابن المتزوج حاليا هو المعيل للأسرة بالإضافة لادخار الأب عن عمله ، ويبلغ دخل الابن الذى يعمل فى إسرائيل حوالى ١٥٠ دينـار وفى الأسرة ابنان يدرسان فى الجامعة الإسلامية ، تسكن الأسرة فى بيت مكون من ٤ غرف اسبست ومطبخ وحمام وفى البيت ثلاجة وتلفزيون ملون وتعتبر المنطقة التى تسكن فيها الأسرة من المناطق المشاركة بفعالية فى الانتفاضة ، وقد تعرض فردان من الأسرة للاعتقال عونى (٢٨عام) وهو الابن الأكبر وهو الذى تمت معه المقابلة ، ومصطفى ٢٦ سنة وهو طالب فى الجامعة الإسلامية ، إضافة لتعرض بيت الأسرة لاقتحامات الجنود فى الليل وضرب أفرادها . وقد أجاب عونى عن التزامه بالإضرابات بأنه يقاطع العمل فى اسرائيل أيام الإضرابات وحدد بأنه يلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وذلك لأهمية الالتزام بالإضراب فى ظروف الانتفاضة ، ويبن من جهة أخرى أنه غير ملتزم بإضرابات " حماس " وأنه فى بعض الأحيان تأتى ظروف قسرية تُلزمه بتلك الإضرابات مثل ضرب السيارات والعمال ..الخ ويقول إن عدم التزامه نابع من فهمه للوضع السياسى ويدور الاخوان المكتفى بالبيانات فقط ، وعن سؤال حول بداية الأحداث يبين أن بداية الانتفاضة لم تكن من صنع طرف سياسى أو دينى بل هى نتاج ٤٠ سنة من المعاناة والعذاب وليس من فعل التيارات الدينية السياسية ويقول بأن وسائل الاعلام الإسرائيلية لعبت دوراً فى تصوير الانتفاضة بهذا الشكل فى بدايتها لإبراز النزاعات الداخلية . وحول سؤال حول المؤتمر الدولى فقد اعتبره المحطة المطلوبة نضاليا فى المرحلة الحالية ، وبين أن هذا المؤتمر يجب أن يكون تحت إشراف الأمم المتحدة .

وخلال هذه المقابلة تبين أن هذه العائلة المشاركة فى الانتفاضة لها موقف واضح ومحدد من التيار الدينى يصل إلى حد رفضه مطلقاً ، ويبين الموقف الملتزم بالقيادة الموحدة وقرارتها وهذا يبين من خلال جملة الإجابات أن تأثيرات التيار الدينى على هذه الأسرة هى محدودة جداً .

العائلة الرابعة : تسكن هذه العائلة فى حـى البرازيل (٣٠) وتتكون من ٩ أفراد ويتكون البيت من ٤ غرف ومطبخ وحمام من الاسبست ، الوالد متقعد وكان سابقاً مدرساً فى الوكالة وأحيل للتقاعد نتيجة لإصابته ، الابن الأكبر (محمد) وهو الذى تمت معه المقابلة ، ويعمل موظفاً ، ودخله الشهرى ١٣٠ دينار تقريباً ، وهو متزوج وله طفلين ويسكنون فى بيت العائلة ويوجد ابن للعائلة فى مصر وهو خريج كلية الهندسة ويبحث عن عمل . يتميز حى النخلة بأنه من أكثر المناطق سلبية فى المشاركة فى الانتفاضة حيث مستوى المشاركة متدن ، ويقتصر على الإضرابات فقط ، فلم يفرض عليه منع التجول سوءاً أيام المنع الكبرى على كل القطاع ، ولا تحدث فى الحى مظاهرات ، وقد وجهت الأسئلة الثلاثة إلى محمد وجاءت إجابته بأنه يؤيد الإضرابات ولكن كثرتها أصبحت ثقلاً عليهم خصوصاً فى ظل عدم وجـود حل ، ويوضح أن القيادة الموحدة لها أيام إضرابات وحماس لها أياماً أخرى ، ويدعو إلى وحدة الطرفين ، ويبين أن الوطنين يرفضون التنسيق مع حماس ويبين أن حماس لها دوراً مميزاً وواضحاً على صعيد نشاطاتها المعادية لليهود . وعن سؤاله عن بداية الأحداث يقول إن الاحداث وراءها كل الناس فى القطاع بسبب الظروف السيئة ومعاناة الناس السيئة ، ويبين أن الجماعة الإسلامية كان لها الدور المميز فى الأحداث من خـلال الجوامع وغيرها ، وهو لا ينكر مشاركة القوى الوطنية ، ولكن الدور المميز كان لحماس .

وعن سؤاله حول المؤتمر الدولى أوضح أنه يؤيده لأنه لابد من حل ، وهذا يتطلب وحدة العرب حتى يجبروا اليهود على إعطائنا دولتنا الفلسطينية .

وكما يتضح من الإجابات ، يظهر التأثر الواضح بالتيار الدينى من خلال الحديث عن دور التيار الدينى فى الانتفاضة ، ولكن مايلفت النظر حقاً هو أن هذا التأثر لا يعنى التزاماً سياسياً مع التيار الدينى . فعند الحديث عن المؤتمر الدولى ، وبالرغم من معارضة التيار الدينى له ، فإن الاجابة كانت واضحة بتأييد المؤتمر الدولى ، وهذا يعنى أن تأثير التيار الدينى يأخذ شكل التأييد الدينى وليس السياسى .

العائلة الخامسة : تسكن هذه العائلة فى المدينة فى الشمال الشرقى منها ، وتتكون هذه العائلة من ٩ أفراد واثنين مـن الأبناء متزوجين ويسكنان فى نفس البيت فى شقق متجاورة ، وهناك ثلاث بنات . وبيت الأسرة مملوك من قبلهم وهو مكون من دور أول وأرضى وبه أربع شقق وفى كل شقة تلفزيون ملون وثلاجة وغسالة وللعائلـة سيارة " بيجو تندر " لنقل الخضـروات . وتملك الأسرة حوالى ٥٠ دونم من الأراضى الزراعية . لم أستطع تحديد دخل الأرض الشهرى بسبب عدم إعطاء إجابة محددة من المجيب عن دخلها . والإبنان المتزوجان لا يعملان فى الأرض بل فى إسرائيل ويبلغ مجموع دخلهما ٣٥٠ دينار أردنى ، ويعمل فى الأرض باقى أفراد الاسرة . وعند سؤال الأب (٦٠ عاما) عن الالتزام بالإضرابات أجاب بأنه يعمل بالأرض ولا داعى لإضرابه ، أما الأبناء العاملون فى إسرائيل وكما يقول فهم

يجبرون على عدم الذهاب إلى إسرائيل ، وفي أيام الإضرابات فهم يتوجهون إلى العمل في الأرض بدل العمل في إسرائيل ، وحول بداية الأحداث يقول إنه ليس عنده مايقوله ولكنه يرى " أن المشاكل بدأت بعد ما اليهود دهسوا تبعين جباليا الأربعة " ، وحول المؤتمر الدولي أجاب بأنه " إذا صح لنا شئ ما بنقول لا ...وأفضل أن يكون سلام وحل بدل كل ها المشاكل " من خلال هذه الإجابات يتبين موقف إحدى العائلات المنعزلة عن عالم الانتفاضة ، وهي عائلة فلاحية تعمل بالأرض ، ومن خلالها يظهر الموقف السلبي من الإضربات وأن التزامهم هو ضد إرادتهم ، ومن خلال الإجابات يتضح عدم التأثر بالتيارات السياسية سواء الدينية أو غيرها .

العائلة السادسة : تسكن هذه العائلة في مخيم اللاجئين في رفح بلوك (E) وتتكون العائلة من ٩ أفراد والابن الأكبر من العائلة متزوج وله ٣ أطفال وهو يسكن في بيت العائلة ، ومصدر دخل العائلة عمل الأب والابن الأكبر في إسرائيل البالغ حوالي ٣٥٠ دينار أردني تقريباً ، ويتكون البيت من ٤ غرف اسبست وحمام ومطبخ ، ولم تتعرض الأسرة بشكل خاص لإجراءات الاحتلال سوى ماحدث على عموم المخيم من مداهمات ليلية وضرب ومنع تجول . وقد أجاب الابن الأكبر محمد ٢٦ سنة على الأسئلة فأوضح التزامه بالإضرابات وامتناعه عن الذهاب للعمل إلى إسرائيل وأوضح أنه يلتزم بمواقف القيادة الموحدة ، أما بالنسبة لإضربات حماس فإنه لايلتزم بها إلا في حالة أن تكون الإمكانية معدومة للذهاب إلى إسرائيل بسبب عدم وجود مواصلات أو ضرب السيارات والعمال . أما بالنسبة لبداية الأحداث فقد رفض أن تكون بدايتها على يد الحركة الإسلامية ، وقال بأن الانتفاضة جاءت نتيجة معاناة الناس على مدار ٢٠ سنة ، وفي الأحداث فإن الحركة الإسلامية أرادت أن " تركب الموجة " كما يقول ، وقد جاءت مشاركتها متأخرة . وبالنسبة لموقفه من المؤتمر الدولي فقد أوضح أنه مع المؤتمر الدولي ولكنه لايراهن على حدوثه كثيراً في ظل الظروف الحالية .

ومن خلال إجابته يظهر موقفه الواضح تجاه التيارات الدينية في الأسئلة الثلاثة ، وهو يبدى انحيازاً واضحاً تجاه القيادة الموحدة . بقى أن نشير إلى أن مكان السكن قد شهد مشاركة واسعة في الانتفاضة .

العائلة السابعة : تسكن هذه الأسرة في مخيم اللاجئين رفح بلوك (k) وتتكون من ٩ أفراد : الأب والام وأولادهم السبعة . ويعمل الأب مدرساً في وكالة الغوث ويبلغ دخله الشهري ٦٥٠ دولار ، والبيت مكون من أربع غرف أسبست ومطبخ وحمام ، وقد تم بناء الغرفة الرابعة حديثاً ، ولم يتعرض أي فرد للاعتقال من العائلة أو الإصابة من قبل الاحتلال ، وقد تعرضت العائلة لما تعرض له المخيم من إجراءات كمنع التجول ..الخ حيث أن هذا المخيم مشارك بفعالية بالانتفاضة ، وقد وجهت الأسئلة إلى الأب الذي أجاب على السؤال الأول بأنه يعمل كمدرس وبالتالي فإن الإضراب لا يشمله . وأوضح بأنه يلتزم ببيانات حركة المقاومة الإسلامية لكونها تقوم على أمور الدين في أوضاعنا ، وإذا دعت إلى الإضراب أو الجهاد وجب عليه الالتزام ، ولم يوضح موقفه من القيادة الموحدة وإضراباتها . أما عن السؤال عن بداية الأحداث ودور الجماعة الاسلامية أجاب بأن الجماعة الإسلامية تعمل في القطاع منذ زمن بعيد ، وقد كان لها الدور الريادي في المحافظة على الإسلام وتعاليمه ومقدساته في القطاع ، وأهم من ذلك كما يقول هو تجنيد الشباب المسلم وانتشالهم من أيدي الكفر والإلحاد وتعبئتهم لخوض المعركة العقائدية " مع يهود خيبر " ، ويؤكد على دور الجماعة الأساسي في بروز الانتفاضة . وحول المؤتمر الدولي أوضح أنه مضيعة للوقت ويرفضه جملة وتفصيلا لأنه يعطى اليهود الشرعية في احتلال فلسطين المسلمة كما يقول . ويظهر هنا الموقف الواضح والمحدد والملتزم بالتيار الديني والذي يظهر من خلال الإجابات الثلاث .

العائلة الثامنة : تسكن هذه العائلة في مخيم اللاجئين في رفح بلوك (L) وهو أحد المخيمات التي كان لها دور بارز على صعيد المشاركة في الانتفاضة وتتكون هذه العائلة من ٨ أفراد ، أحد أفراد الأسرة يعمل مهندساً في ليبيا و ٣ أفراد من الأسرة هم طلبة جامعيون ، اثنان في النجاح وآخر في الجامعة الإسلامية . يملك الأب محلاً لبيع أدوات البناء في موقع جيد في مدينة رفح ، وأحد الأبناء يعمل في إسرائيل ويبلغ دخله الشهري ١٢٠ دينار . أما دخل الأب فيبلغ المئتي دينار ، وتسكن الأسرة في بيت في مخيم مكون من ٤ غرف اسبست ومطبخ وحمام إضافة إلى أنه يحتوى على أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة) وقد وجهت الأسئلة الثلاثة إلى الأب الذي أجاب على السؤال الأول بأنه ملتزم بالإضرابات سواء من القيادة الموحدة أو حماس ، والتزامه بإضرابات حماس ناتج عن خوفه من حرق المحل وتكسيره ، وهو كما يقول (والله مايخربها غير هالذقون) أما عن دور الجماعة الإسلامية في بداية الأحداث فهو ينفي أن يكون لها دور في ذلك ويقول إنها استغلت الانتفاضة وحاولت أن تبرز في صدارتها . أما عن المؤتمر الدولي فموقفه هو موقف المنظمة

إن قبلته أو رفضته .

يبرز موقف هذه العائلة المحدد لدور التيار الدينى بأن مشاركته جاءت متأخرة وكمحاولة " ركوب الموجة " ومن جهة أخرى فإن تأثر العائلة بالتيار الدينى يبدو معدوماً ، وما يؤكده الإجابات على الأسئلة الثلاثة والتى تظهر التزاماً بموقف القيادة الموحدة السياسى . بقى أن نذكر أن هذه العائلة قد اعتقل أحد أفرادها "عاطف" ٢٤ عاما ولا يزال معتقلا إدارياً وهو طالب فى جامعة النجاح .

العائلة التاسعة : تسكن هذه الأسرة فى حى تل السلطان ، وهذا الحى سكانه من اللاجئين الذين هدمت منازلهم فى المخيمات وطنوا فى مشاريع إسكانية ومشاركته فى الانتفاضة ضعيفة نسبياً مقارنة مع المخيمات فى رفح ، وتتكون الأسرة من ١٠ أفراد . ويعمل الأب فى إسرائيل ويبلغ دخله الشهرى ١٥٠ دينار وأصغر أبنائه عمره سنتان وابنه الأكبر أنهى تعليمه الثانوى ويعمل فى إسرائيل أيضاً ، ويبلغ دخله ١٢٠ دينار تقريباً ، ويتكون البيت من ٣ غرف اسبست ومطبخ وحمام ويحتوى على تلفزيون أبيض وأسود وثلاجة ، وقد وجهت الأسئلة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه يلتزم بالإضرابات ولكنه احتج على وجود أكثر من جهة تقرر للإضرابات ولا تأخذ بعين الاعتبار إمكانيات الناس ويدعو الجميع لتوحيد قواهم ، وبالنسبة للسؤال الثانى أجاب بأن للحركة الإسلامية دوراً بارزاً مميزاً ولكنه لم ينكر دور الوطنيين فى الانتفاضة ولكنه يعتبر أن المشاركة الأكبر فى رفح هى للحركة الإسلامية . أما عن المؤتمر الدولى فهو يعلن تأييده له إذا أقـر الدولة الفلسطينية .

من خلال الإجابة على الأسئلة يتضح موقف العائلة المتأثر إلى حد ما بالتيارات الدينية وإن لم يصل إلى حد الالتزام السياسى ، فهو يؤكد على دور التيار الدينى من جهة ومن جهة أخرى لا يعكس الموقف القاطع للتيار الدينى من المؤتمر الدولى أو القيادة الموحدة .

العائلة العاشرة : تسكن هذه العائلة فى مخيم اللاجئين برفح بلوك D ، تتميز هذه العائلة بعددها الكبير حيث أن عدد أفرادها ١٦ فرداً منهم ثلاثة أبناء خارج القطاع اثنان فى السعودية وآخر طالب فى الاتحاد السوفيتى وبنتان متزوجتان فى رفح ، وتعتمد العائلة فى دخلها على أحد أبنائها خالد (٢٤ سنة) وعلى مساعدة الأبناء العاملين فى الخارج الذين يمدون العائلة بما معدله ٧٠٠ ـ ١٠٠٠ دينار سنوى إضافة إلى أن العائلة تملك بقرة حلوباً وبقالة صغيرة وأحد الأبناء جمال "٢٧ عاما" أنهى تعليمه الجامعى من كلية التجارة بالقاهرة سنة ١٩٨٦ ولايزال يبحث عن عمل ، وأحد الأفراد أيضاً صلاح (٢٥ عاما) قد درس فى جامعة دمشق لكنه اعتقل ولم يُسمح له بالسفر لمواصلة تعليمه ، ولمعرفة موقف العائلة تم توجيه الأسئلة إلى جمال . تعرضت إحدى بنات العائلة "سميرة" للإصابة فى ساقها برصاصة ، وقد أجاب جمال بأن الأسرة تلتزم بالإضراب سواء بإغلاق البقالة أو بالامتناع عن الذهاب إلى العمل فى إسرائيل ، وأوضح أن الأسرة تلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وإضرابات حماس ، إلا أنه أبدى عدم اقتناعه بصدق إضرابات حماس ، وأوضح أنه لولا تهديد حماس وخوفه من حرق البقالة لما أضرب فى الأيام التى تدعو اليها حماس للإضراب . أما عن دور الحركة الإسلامية فى بروز الانتفاضة فهو يؤكد أن كل القوى السياسية غير مسئولة عن بداية الأحداث لأنها أخذت الطابع العفوى ثم مع اشتداد وتيرتها أراد الإخوان استغلالها محاولين استعراض قوة تأثيرهم ، وقد اقتصر دورهم على البيانات وعدم المشاركة الفعلية فى المظاهرات وهو واضح وملموس فى رفح كما يقول . أما عن المؤتمر الدولى فقد أوضح بأنه لايحقق شئ ولا بد من تصعيد وتيرة الانتفاضة حتى يتم تغيير موازين القوى لصالحنا ، من خلال الإجابات يظهر موقف هذه العائلة التى تتميز بالمشاركة فـى الانتفاضة ، فبالإضافة إلى إصابة إحدى بنات العائلة ، تم اعتقال "جمال" و "صلاح" لفترات مختلفة فى الانتفاضة ، وقد تميز هذا الموقف بتحديد دور التيار الدينى بأنه محدود ومسالم .

العائلة الحادية عشر : تسكن هذه العائلة فى تل السلطان فى رفـح ببيت مكون من طابقين دور أرضى ودور أول ، يسكن فى الطابق الأرضى العائلة المكونة من أربع أفراد وفى الدور الأول الابن وزوجته وابناه ، وتملك العائلة محلاً تجارياً لبيع الملابس ، كما تملك سيارة "فيات" موديل حديث نسبياً ، والبيت مجهز بأدوات حديثة وعديدة (تلفزيون ملون ـ فيديو ـ ثلاجة ..الخ) ويبلغ دخل الأسرة حوالى ٢٥٠ ـ ٣٠٠ دينار شهرياً ، لم يعتقـل أو يُصبَ أحد من أبناء العائلة فى الانتفاضة ، وعند توجيه السؤال إلى الابن الأكبر المتزوج أجاب أنـه يلتزم بالإضرابات وأبدى عدم موافقته على تكرار الإضرابات ، وأوضح أنه يتضرر من الإغلاق المتكرر للمحل لأنه يسبب خسارة له .أما بالنسبة للسؤال الثانى حول دور الجماعة الإسلامية فى بداية الانتفاضة لم يعطِ موقفاً واضحاً ، وأوضح أن الكل يشارك فى الانتفاضة وبيّن أن للجماعة الإسلامية دورها فى الانتفاضة ، ولكنه أعطى الصفة العمومية للجواب . أما عن سؤاله حول المؤتمر الدولى فأوضح أنه طالما فيه خلاص من الاحتلال فهو يؤيده . ويظهر من

خلال الإجابة موقف العائلة الذى يتميز بعدم الرضى عن الإضرابات وبالتالى عن الانتفاضة إلى حد ما ، فالمصلحة الضيقة لتجارته تدفعه لأن يعارض الإضرابات ؛ والأيام التى أضرب فيها لم تأت نتيجة قناعة بقدر ما كانت بسبب خوف من القوى السياسية أن تقوم بحرق محله ، ويظهر هنا عدم التأثر بالتيار الدينى وحتى عدم التأثر بالقوى السياسية الأخرى ، وحتى موقفه المؤيد للمؤتمر الدولى هو نتيجة الرغبة فى الخلاص من الاحتلال وليس تأثراً بموقف لقوة سياسية .

الاستنتاجات المتعلقة بالبحث الميدانى

١ ـ فيما يتعلق بالبحث نفسه فإن عدد الحالات المبحوثة وهى (١١) عائلة هى بالتأكيد غير ممثلة للمجتمع الأكبر (رفح) ، هذا بالرغم من التزام الدقة فى اختيار الحالات بحيث شملت مواقع السكن المختلفة فى رفح ، وربما يعود هذا إلى أسباب عدة أهمها أن البحث نفسه محدود وهو محاولة أولية لدراسة تأثيرات التيارات الدينية فى الانتفاضة ، ومن جهة أخرى ضيق الوقت حتى أن البحث ليس بحثاً متخصصاً ، إضافة إلى ذلك فهناك عدد من الصعوبات تحد من إمكانية إجراء مسح للسكان لمعرفة تلك التأثيرات أهمها طبيعة الظروف وتوقيت إجراء البحث . وعلى صعيد النتائج التى خلصت اليها فى البحث فقد جاءت إلى حد ما مطابقة لافتراضاتى السابقة والأساس النظرى الذى قدمته وُيمكن إجمال نتائج البحث الميدانى فى التالى :

أ ـ شمل البحث ١١ عائلة مقسمة كالتالى حسب مناطق السكن : ٧ عائلات من المخيم و٣ عائلات من مشاريع الإسكان (التوطين) وهى عائلات لاجئة أساساً إحداها من منطقة البرازيل وعائلتان من تل السلطان . وعائلة واحدة من المدينة (ليست لاجئة) .

ب ـ يتضح من خلال البحث أن العائلات التى تسكن فى المخيمات والتى كانت مشاركة بفعالية فى الانتفاضة قد ظهر وبشكل ملموس عدم تأثرها السياسى بمواقف التيار الدينى والتزامها بمواقف القيادة الموحدة ، الأمر الذى يعكس أن امتداد التيار الدينى فى هذه المناطق محدود ، فمن بين السبع عائلات المبحوثة جاءت إجابات خمس عائلات أى حوالى ٧١٪ من مجموع عائلات المخيم ملتزمة تماماً بمواقف القيادة الموحدة ، بل وحتى رفضت أن يكون للتيار الدينى تأثير فى بروز الانتفاضة ، وتأكيد على مشاركتها بالبيانات فقط ومحاولة لحفظ ماء الوجه ، أما العائلتان الأخريان فقد جاء موقف إحدى العائلات الذى يعتبر التيارات الدينية طرفاً سياسياً وفاعلاً فى الانتفاضة وإن لم يكن بحجم القوى الوطنية ، وهنا يظهر تأثير لنشاط التيار الدينى . ففى حين رفضت العائلات الخمس دور التيار الدينى كدور أساسى وفاعل فى الانتفاضة جاء موقف هذه العائلة الذى يؤكد على دور التيار الدينى الفاعل . أما العائلة السابعة فقد جاء موقفها واضحاً ويظهر التزاما بالموقف السياسى للتيار الدينى ويعتبر أن التيار الدينى هو الأكبر فعالية والأكثر تأثيراً ونشاطه فى الانتفاضة هو امتداد لنشاطه المناهض للاحتلال فى رحلة ماقبل الانتفاضة .

ج ـ من خلال إجابات العائلات التى تسكن فى مشاريع الإسكان نلمس بشكل واضح تأثير التيار الدينى . فقد ظهر تأييد عائلتين للتيار الدينى إحداهما من البرازيل والأخرى من تل السلطان ، وظهر بشكل واضح تأثراً بنشاط التيار التيار ، ولعل النقطة الأهم بالنسبة لهاتين العائلتين أن هذا التأييد لم يأخذ طابع الالتزام السياسى . وعلى أية حال ، فمن خلال الإجابة على السؤال الأخير للعائلتين حول المؤتمر الدولى أجابتا بشكل لايتفق وموقف التيار الدينى ، بل جاء موقفهما أقرب إلى موقف القيادة الموحدة ، وهذا يعنى أن التأييد للتيار الدينى لايعنى التزاماً بمواقف التيار الدينى ، وربما يأتى تأييد التيار الدينى لقناعة بدور هذا التيار الدينى أو يعكس تعاطفاً دينياً معه .أما العائلة الثالثة وهى من تل السلطان فقد جاء موقفها إلى حد ما رافضاً للانتفاضة ، والذى يظهر من خلال الاحتجاج على الإضرابات ، ولم تظهر تعاطفاً أو ميلاً مع القوى السياسية وبضمنها التيار الدينى .

د ـ بالنسبة للعائلة التى تسكن فى المدينة (على اطرافها) فقد جاء موقفها إلى حد ما عاكساً مشاركتها السلبية فى الانتفاضة ، ولم تظهر التزاما او تأثيراً بالتيار الدينى أو غيره ، بل إن المشاركة فى الإضرابات (بالنسبة للامتناع عن العمل) جاءت قسرية وليست التزاماً بموقف مشارك فى الانتفاضة ، وتظهر السلبية بالنسبة للانتفاضة فى تسميتها "بالمشاكل" ، وبالنسبة للتأثر بالتيار الدينى وموقفه فى الانتفاضة فقد جاء متأثراً به من حيث مكان السكان وبشكل رئيسى سكان المشاريع الإسكانية (تل السلطان والبرازيل) بينما المخيم لا يظهر به ذلك التأييد للتيار الدينى . ففى حين بلغت نسبة المتأثرين بالتيار الدينى والذين يعطونه دوراً مميزاً فى الانتفاضة حوالى ١٤٪ من مجموع المبحوثين فى المخيم بلغت تلك النسبة ٦٧٪ من مجموع المبحوثين من الأحياء السكنية (مشاريع التوطين).

هـ ـ بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد اعتمدت عائلات على

العمل بشكل أساسى فى إسرائيل كمصدر دخل أساسى حيث تسكن ٣ عائلات فى المخيم وعائلة فى السلطان وأخرى فى المدينة وهى العائلة الوحيدة التى تملك مصدر رزق آخر إضافة للعمل وهو الأرض . وقد جاءت عائلات المخيم العاملة غير متأثرة بالتيار الدينى إيجابياً بينما العائلة التى من السلطان أظهرت تأثراً واضحاً بالتيار الدينى . أما العائلة الأخيرة فقد أبدت موقفاً سلبياً من الانتفاضة .

وهنا أربع عائلات تعتمد بشكل أساسى على العمل الحرفى والتجارى وثلاث عائلات منها تعتمد على ذلك العمل بشكل أساسى ، إضافة لمساعدة الأبناء سواء العاملين فى إسرائيل أو فى الخارج . وقد أبدت عائلتان عدم تأثر بالتيار الدينى واعتباره طرفاً أساسياً مثل القوى الوطنية . والعائلات الثلاث تسكن فى المخيم أما العائلة الرابعة وهى تسكن فى السلطان وتعتمد على العمل التجارى فقط كدخل للأسرة .

اما العائلتان المتبقيتان فتعتمدان بشكل أساسى على العمل فى قطاع الخدمات كموظفين . فالأولى وهى من البرازيل وتعتمد على عمل الابن فى قطاع التمريض الحكومى والعائلة الأخرى تعتمد على عمل الأب كمدرس فى الوكالة . وقد أبدت كلتا العائلتين تأثراً وانحيازاً للتيار الدينى .

من خلال ماتقدم يتضح بشكل أساسى أن من بين العائلات العمالية الخمس أبدت عائلة واحدة فقط ميــلاً دينياً ، أما العائلات التى تعتمد على العمل التجارى فقد أظهرت النتائج أيضاً أن عائلة تأثرت إلى حد ما بالتيار الدينى ، أما العائلات التى تعتمد على العمل فى قطاع الخدمات فقد أظهرت ميلاً وتأثراً بالتيار الدينى بشكل واضح ، وهذا له مدلولاته فى فهم أى القطاعات عرضة للتأثر بالتيارات الدينية ويتضح أن العناصر البرجوازية الصغيرة المتعلمة تظهر ميلاً واضحاً لذلك بينما العائلات العمالية لا تظهر نفس ذلك الميل ، وبالمثل العائلات التى تعتمد على التجارة والعمل الحرفى ، ففى حين بلغت نسبة الذين أظهروا تأثراً وانحيازاً نحو التيار الدينى من العاملين فى الخدمات ١٠٠٪ بلغت تلك النسبة بين العائلات العمالية حوالى ٢٠٪ أما بين المعتمدين على التجارة والعمل الحرفى فقد بلغت ٢٥٪ .

و ـ بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد تعرضت ٥ عائلات فقط لإجراءات الاحتلال بشكل خاص سواء استشهاد أو اعتقال أو إصابة ، وقد جاءت الخمس عائلات من المخيمات.

أما بالنسبة لمدى تأثر هذه العائلات بالتيار الدينى ، فالخمس عائلات لم تُبدِ أى تأثر بالتيار الدينى .

٣ ـ على ضوء تلك النتائج يمكن الخلوص نتيجة أن التمايز بالنسبة للمشاركة فى الانتفاضة من حيث السكن على صعيد المدينة ككل يَظهر أن المخيمات هى الأكثر مشاركة فى الانتفاضة والأكثر تضرراً من حيث إجراءات الاحتلال .

٤ ـ تأثير التيارات الدينية فى الانتفاضة كان موجوداً ولكن هذا التأثير وهذا الدور لم يكن كبيراً وفاعلاً خصوصاً فى المناطق الأكثر مشاركة كالمخيمات ، وهذا يدل على أن المناطق العنيفة والتى تشهد المواجهات مع الاحتلال لم يكن للتيار الدينى فيها تأثير يذكر ، وهذا يدل على طابع العمل السياسى للتيار الدينى المسالم .

خلاصة : هذا البحث الميدانى وإن كان لايعكس الحقيقة كاملة لاعتبارات عديدة سبق وأن أشرت إلى بعضها ، فإنه يعكس جزءاً من تلك الحقيقة . وقد جاءت نتائج البحث متفقة إلى حد ما مع افتراضاتى ، وأساسى النظرى الذى قدمته ، من أن نشاط التيار الدينى ودوره فى الانتفاضة لم يكن إلا لحفظ ماء الوجه ، وقد ظهر هذا بشكل واضح وجلى من خلال مدى تأثير هذا التيار فى المناطق الأكثر عنفاً والأكثر مشاركة فى الانتفاضة ، وبالنسبة للعائلات

المتضررة من الاحتلال بشكل خاص ، حيث لم يظهر أي تأثير للتيار الدينى على تلك العائلات والتى تعتبر عائلات مشاركة وصانعة للأحداث ، وهذا يؤكد على الطابع السياسى للتيار الدينى المعتمد بشكل أساسى على إصدار البيانات وإلقاء الخطب والمواعظ دون الارتقاء بمستوى الفعل السياسى ، أى المواجهة العنيفة والتى تشكل أساساً لمدى مشاركة وبالتالى تأثير أى قوة سياسية فى الانتفاضة .

= الخلاصة =

بعد عشرين عاماً تكشفت معطيات وحقائق عبرت عــن نفسها بمؤشرات حسية على مدار تسعة أشهر من عمر الانتفاضة ، وعمق جوهر هذا التكشيف تجلى على عدة أصعدة أهمها : قوة الفاعلية والمشاركة ونوعية التوسع والاستمرار ، جميعها باختصار ترابط متماسك لتحولات وتطورات عشرين عاماً تحت الاحتلال .

إن أولى سمات هذا التحول الذى عبر عن نفسه بمسيرة تطور الأحداث القائمة يعكس لنا بمؤشراته الحسية لاحقاً أبعاداً تتعلق بجوهر بحثنا ، ألا وهى تأثير التيارات السياسية الإسلامية ومدى مساهمتها بهذا التكشيف والنشاط وعلى أية أرضية شاركت هذه التيارات ، ومن خلال بحثنا نخلص بنتائج محددة تستند إلى الفهم النظرى والبحث الميدانى ، مدعمة فرضيتنا بأن الانتفاضة قد أجبرت التيار الدينى على الدخول فيها ، الأمر الذى تجلى بالفعل السياسى للتيار الدينى حيث أن مشاركته فى الانتفاضة قد جاءت متأخرة وعاكسة طبيعة هذه المشاركة كحفظ لماء الوجه . ففى ظل استمرارية الانتفاضة وتصاعدها واتخاذها أبعادها المحددة من الشمولية والاستمرارية ، جاءت مشاركة التيار الدينى حتى يبرر وجوده كقوة سياسية ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا التيار يعتبر القطاع مملكته السياسية ، لذا فليس غريباً استنتاجنا أن مشاركتـــه قد جاءت كحفــظ لماء الوجـــه من جهـــة ، وحتى يضمـن لـــه موقعاً فاعلاً ومؤثراً بالنشاط السياسى فى القطاع من جهة أخرى .

قائمة المراجع :

١ ـ أبو عمرو ، زياد : أصول الحركات السياسية فى قطاع غزة ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧ ، دار الأسوار ـ عكا ، ١٩٨٧ .
٢ ـ أبو عمرو ، زياد : " اقتصاد قطاع غزة إلـــى أين ؟ " ، الكاتب ، العدد ٨٦ ، ١٩٨٧ .
٣ ـ الانتفاضة مستمرة ، مؤسسة بيان للصحافــة والنشر ، قبرص ، نيقوسيا ، الطبعة الاولى ١٩٨٨ .
٤ ـ " الانتفاضة : السياق التاريخى ـ القوى الفاعلة ـ المسار والمستقبل " ، المستقبل العربى ، العدد ١٠١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ايار ١٩٨٨ .
٥ ـ " الطبقة العاملة فى المناطق المحتلة " الكاتب ، ٣٦ ، ٣٧ ، القدس ، ١٩٨٣ .
٦ ـ المدنى ، رشاد : " التركيبة الاقتصادية الاجتماعية لسكان غزة من ١٩٤٩ ـ ١٩٨٦ " ، البيـــادر السياســـى العدد ٤٢٦ ، القدس ، ١٩٨٧ .
٧ ـ خارطة عمليات الارنروا ، صادر عن دائرة الاعلام ، رئاسة الارنروا فينا ، ١٩٨٦ .
٨ ـ عبد الله ، د. سمير : " تأثير الاحتلال على تطور القاعدة الإنتاجية للاقتصاد الفلسطينى " ، الكاتب ، العدد ٨٦ ، ١٩٨٧ .
٩ ـ هلال ، جميل : " دلالات الانتفاضة المجيدة " ، الفكر الديمقراطى ، العدد ١ ، قبرص ـ نيقوسيا ، ١٩٨٨ .
١٠ ـ ياسين ، بو على : الثالوث المحرم ، وكالة أبو عرفة ـ القدس ، ١٩٧٨ .
11 -" Big and little families " Merp report' 136-137 washington 1985 .
12 _ judia - samiria and gaza area statistics , jerusalem , December 1985 .
13 _ Mandell , John : " Gaza Israel's Sweto Merp 136 - 137 , Washington 1985 .
14 _ ROY , SARAH : " The Gaza strip A Case at Economic development " , palestine studies , no 65 . 1987 .

هوامش

(١) المدنى . ص ٣١
(٢) " خارطة عمليات الارنروا " . صادر عن دائرة الإعلام . رئاسة الاونروا ـ فينا .
(٣) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
(٤) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره
(٥) نفس المصدر السابق .
(٦) د. سمير عبد الله .
(7) P . 62 , SARAH ROY
(8) Mandell p. 18
(٩) أبو عمرو الكاتب ص ٨٢ .
(١٠) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
(١١) د . سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره .
(12) Judea Samiria and Gaza Anra statistics , jerusalem 1985 p. 168
(١٣) زياد ابو عمر . الكاتب مصدر سبق ذكره ص ٨٤
(١٤) sarah ROY مصدر سبق ذكره ص .
(١٥) (بدون كاتب) Merp Repost Big and little Families , 136 / 137 , P. 13 , 1985
(١٦) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .

(١٧) SARAH ROY مصدر سبق ذكره ص ٦١

(١٨) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٢٩ .

(١٩) د. سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره ص ٣٦

(٢٠) Mandell . مصدر سبق ذكره ص ١٧ .

(٢١) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .

(٢٢) الكاتب عدد ٣٦ ، ٣٧ ص ١٧ .

(٢٣) جميل هلال ص ١٢ .

(٢٤) الكاتب العدد ٣٦ ، ٣٧ مصدر سبق ذكـــره ص ١٧ .

(٢٥) يو على ياسين . الثالوث المحرم ، وكالة أبو عرفة القدس ، ١٩٧٨ . ص ١٩ .

(٢٦) زياد أبو عمرو . أصول الحركات السياسية فى قطاع غزة ١٩٤٨ - ١٩٦٧. ص ٦٥.٦٦

(٢٧) المستقبل العربى ص ١٥ .

(٢٨) نفس المصدر السابق ص ٣٢ .

(٢٩) الانتفاضـــة مستمرة - مؤسســة بيسان للصحافة والنشر - قبرص . ١٩٨٨ الطبعـــة الاولى ص ١٠ .

(٣٠) حى البرازيل : أحد مشاريع توطين اللاجئين أقامه الحكم العسكرى سنة ١٩٧٢ بعد أن هدموا منازل اللاجئين فى مخيم رفح .

العلمانية ضرورة حضارية

د . فؤاد زكريا

دخلت كلمة " العلمانية " تاريخنا المعاصر ، خلال العقدين الأخيرين ، من أوسع أبوابه . ولا يعنى ذلك أن أول عهدنا بهذه الكلمة كان فى بداية السبعينيات ، فقد كان للكلمة تاريخ سابق ، تمتد جذوره إلى أوائل القرن ، ولكنها أصبحت فى العقدين الأخيرين لفظا من أوسع الألفاظ تداولا ، لا فى الأوساط الثقافية وحدها ، كما كانت من قبل ، بل فى الدوائر السياسية والمنابر الدينية والندوات الاجتماعية والاقتصادية ، ولم يعد يخلو منها كتاب يتناول أى جانب من جوانب الحياة فى العالم العربى والإسلامى المعاصر ، ولا يكاد يظهر عدد من صحيفة أو مجلة عربية معاصرة إلا وكان للحديث عن العلمانية فيه نصيب .

ولكن العجيب فى أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار أن معظم من يستخدمونها لا يستطيعون أن يحددوا لها معنىً دقيقا ، بل إن المرء قد يقرأها ويتداولها فى حديثه مرات ومرات ، ثم يتساءل بعد ذلك : ولكن ماذا تعنى العلمانية بالضبط ؟ وقد استمعت بنفسى إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديدا وافيا لهذه الكلمة ، بعد أن ضاعت المعانى فى أذهانهم وتميعت وغامت وسط ضباب الاستخدامات العشوائية والقوالب المزيفة . ولا عجب فى ذلك كله : فقد تداخلت فى هذا اللفظ أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية ، والأخطر من ذلك أن طريقة استخدام الناس له قد تأثرت بميولهم الايديولوجية ، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار الحاد ، حتى لم يعد لفظا " محايداً " يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق ، بل أصبح " الانحياز " ، وربما " التحيز " ، والرغبة فى الدفاع عن النفس أو السعى إلى تجريح الخصوم ، هو الذى يتحكم فيما نضفيه على هذا اللفظ من معانٍ . وفى وضع كهذا يستحيل أن تتجلى المعانى الصحيحة لهذه الكلمة التعيسة الحظ ، ولا يعود التخبط والتضارب فى استخدام الناس لها أمرا مستغربا .

وسوف آخذ على عاتقى ، فى هذا البحث ، محاولة تبديد الغموض المحيط بلفظ " العلمانية " ، وبيان العوامل التى جعلت الخلط فى استخدامه ، فى حياتنا الثقافية والسياسية المعاصرة ، هو القاعدة ، لا الاستثناء . وأنا على وعى تام بأن محاولتى بأسرها يمكن أن تبدو فى نظر كثير من القراء " منحازة " ، لأننى من المصنفين ضمن " العلمانيين " فى لغة الجدل الثقافى والسياسى المعاصر ، ولكنى آمل ، فى الصفحات التالية ، أن أثبت أن هذا التصنيف ذاته جزء من المشكلة التى نود تبديد غوامضها ، وأن لصق بطاقة " العلمانية " بلا تمييز على أشخاص محددين أو اتجاهات معينة فى هذه الفترة من تاريخنا ، من أوضح أعراض المرض الذى نسعى فى هذا البحث إلى تشخيصه .

* د . فؤاد زكريا ـ مفكر ـ رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس (سابقا) ـ مصرى .

العلمانية ، بين العلم والعالم :

ثار جدال واسع ، فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، حول أصل لفظ " العلمانية " ، وهل هو منسوب إلى " العلم " أم إلـــى " العالم " . فإن كان مشتقاً من " العلم " ، وجب أن تكـــون عين " العلمانية " مكسورة ، وإن كان مشتقا من العالم ، وجب أن تكون مفتوحة ، وربما وجب أن تكون كتابة اللفظ نفسه هـــى " عالمانية " . ومن الطريف أن مفكرين من المنسوبين إلى المعسكر " العلمانى " مثل زكى نجيب محمود ، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية ، مثل أنور الجندى ومعظم منظّرى الحركة الإسلامية المعاصرة ، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمانية إلى " العلم " ، وأكدوا أن اللفـــظ منســـوب إلـــى " العالم " .

ولا شك أن الربط بين العلمانية وبين معنى " العالم " أدق من الربط بينها وبين " العلم " . ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هى " الزمانية " ، لأن اللفظ الذى يدل عليها فى اللغات الأجنبية (أى secular فى الإنجليزيـــة مثلا) مشتق من كلمة لاتينية تعنـــى " القرن saeculum " .

فالعلمانية إذن ترتبط ، فى اللغات الأجنبية ، بالأمور الزمنية ، أى بما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض ، فى مقابل الأمور الروحانية التى تتعلق أساسا بالعالـــم الآخر . ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم ، وبين الاهتمام بالعلم . ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التى تمثل السلطة الروحية وتركيزها فى يد السلطة الزمنية . والعلم بطبيعته زمانى ، لا يزعم لنفسه الخلود ، بل إن الحقيقة الكبرى فيه هى قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام .وهو أيضاً مرتبط " بهذا العالم " ، لا يدّعى معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية ، ومن ثم فهو يفترض أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذى نعيش فيه ، ويترك " ماوراء هذا العالم " لأنواع أخرى من المعرفة ، دينية كانت أم صوفية .

فالنظرة العلمية " عالمانية " بطبيعتها ، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه . ولم يصبح العلم علما إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور ، وترك شئون الآخرة للدين ، ورفض أية محاولة للخلط بيـــن المجالين . كذلك فإن النظرة العلمية " زمانية " بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية .

فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع " هذا الإنسان " إلى فهـــم " هذا العالم " الذى يعيش فيه . ومن هنا فإنى أعتقد أن الضجة التى أثيرت حول استخلاص كلمة " العلمانية " من العالم أو من العلم هى ضجة مبالغ فيها ، لأن كلاً من المعنيين لابد أن يؤدى إلى الآخر .

هذا هو الأصل اللغوى ، والتاريخى ، لهذه الكلمة التى لم تتداول فى لغتنا إلا بوصفها ترجمة لكلمة أجنبيـــة معروفة . ومع ذلك فما أكثر ما أسئ استخـــدام لفـــظ " العلمانية " فى زمننا الحاضر ، وخاصة على أيـــدى خصومه ! وإذا كان تفنيد المغالطات التى يرتكبها خصوم العلمانية ـ عن عمد أو عن جهل ـ هو مهمة هذا البحث بأكمله ، فلا بأس هنا من أن نشير إلى نقطتين على قدر كبير من الأهمية فيما يتعلق بالعلمانية المعاصرة . ذلك لأن اللفظ فى الأصل تعبير عن وضع حضارى ظهر فى أوروبا منذ عصر النهضة ، ومازال هو الذى يميز موقف الغرب من شئون الدنيا والدين حتى يومنا هذا . ولا جدال فى أن انتقال اللفظ إلى حياتنا المعاصرة ، فى العالم العربى قد تولدت عنه مشكلات خاصة ، وأضفى على الكلمة ذاتها ظلالا جديدة من المعنى .

هل العلمانية مشروع متكامل ؟

لابد لنا ، لكى توضح سمات العلمانية فى بلادنا ، من أن نميز بين مرحلتين للعلمانية فى عالمنا العربى الحديث : الأولى هى العلمانية التى ظهرت فى زمن الصدمة الحضارية مع الغرب ، والثانية هى علمانية العصر الحاضر ، أعنى الربع الأخير من القرن العشرين .

ففى أواخر القرن التاسع عشر كان العلم الأوروبى قد بلغ أوج ازدهاره ، وكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية مـــن مشاكل وعقبات يبهر العقول حتى فى أوروبا ذاتها ، ويدفعها إلى استخلاص نتائج بعيدة كل البعد عن دقة العلم ذاته . وكان من الطبيعى أن ينعكس هذا الانبهار على مفكرين كبار فى عالمنا العربى ، فيؤكدون أن الخلاص من تخلف القرون الوسطى ، الذى كان لا يزال يلازمنا فى جوانب أساسية من حياتنا ، لن يتحقق إلا بأخذ النموذج العلمانى الأوروبى بكل عناصره . ودون أى خوض فى تفاصيل الآراء التى قال بها مفكرون مثل سلامة موسى وشبلى شميل وإسماعيل مظهر ، ودون أية محاولة للحكم عليهم ، فإن تلك العلمانية الأولى ، والأقدم ، **كانت تتسم بالسمات الثلاث التالية :**

١ ـ أنها كانت إيجابية ، بمعنى أنها تسعى إلى تحقيق هدف حضاري محدد المعالم ، هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبى الحديث .

٢ ـ ويترتب على السمة السابقة أنها كانت مشروعا متكاملا ، يستهدف تحديث كل جوانب الحياة على النمط الغربى . وبهذا المعنى يمكن أن يُعد " محمد على " أول علمانى حقيقى فى العالم العربى الحديث ، وصاحب أول مشروع متكامل للنهضة كان قوامه التحديث الشامل على النمط الأوروبى . وكل ما فى الأمر أن علمانيته كانت تتمثل فى ميدان الممارسة ، أى فى مجالات كالسياسة والاقتصاد والتعليم ، ولم يكن يساندها فكر نظرى واع ، وإنما احتاج هذا الفكر إلى ما يقرب من قرن لكى يتبلور عند مجموعة المفكرين المذكورين من قبل .

٣ ـ وأخيرا فقد كانت تلك العلمانية الأولى موجهة أساسا ضد أوروبا . وقد تبدو هذه مفارقة ، ولكن من المعروف أن الهدف المعلن لرواد هذا التيار كان الاقتداء بأوروبا من أجل التحرر من أوروبا ، لأن التقدم العلمى والتكنولوجى الغربى لا يُقهر إلا بتقدم مماثل .

وفى ضوء هذا التحديد لسمات العلمانية فى مرحلتها المبكرة الأولى ، تستطيع أن تلمح ، عن طريق المقارنة والتضاد ، السمات المميزة للعلمانية المعاصرة ، أى المتأخرة . ذلك لأن السياق التاريخى الذى ظهرت فيه هذه العلمانية المتأخرة كان مختلفا إلى حد بعيد .فقد مرت بلادنا بتجارب متعددة فيما بين المرحلتين ، شهدت فيها انتصارات وعانت من هزائم ونكسات على المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى والثقافى . ولم تعد مشكلة التحرر من الاستعمار هى المسيطرة ، بل أصبحت قضية التنمية ، وقدرة المجتمع على تحقيق الحد الأدنى اللازم لبقاء حياته على مستوى معقول ، هى الشغل الشاغل . وتصارعت فى مجتمعاتنا اتجاهات ليبرالية ويسارية وقومية ، ولكن التيار الذى اجتذب الجموع الكبيرة وأثار خيالها وداعبها بأعرض الآمال كان التيار الإسلامى . ولأسباب عديدة ، لا يتسع المقام هنا لشرحها ، اكتسح هذا التيار الإسلامى بقية التيارات واختطف منها قاعدتها الجماهيرية . وسرعان ما تجاوز الأطر الضيقة التى كانت السلطات الرسمية تعتقد أنها ستحصره فيها ، وتجاوزت طموحاته بمراحل ذلك المستوى المحدود ، الذى أرادته له تلك القوى التى فتحت له الأبواب وأمدته بالعون المادى والمعنوى ، فلم يعد هدفه ، كما كان يراد له فى مبدأ الأمر ، إسكات الأصوات التى تنادى بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية ـ وهى أصوات تنتمى إلى تيارات سياسية متعددة ـ وإنما أصبح له مشروعه الخاص ، وأصبح يتطلع إلى بناء دولته الخاصة ، واكتسبت دعوته طابعا شديد الإيجابية ، شديد العدوانية . وكان من الطبيعى أن يزداد شمول الحركة الإسلامية ويتسع إطارها ، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذى يلعبه الدين فى حياة الأفراد ، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها ـ وليس الأفراد فحسب ـ فى الاتجاه الدينى ، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين . وهكذا اتجهت شعارات الحركة نحو المزيد من الطموح ، فإذا بها تنادى بصبغ الدولة ، سياسيا ، بالصبغة الإسلامية ، وهو هدف يقتضى ، بطبيعة الحال ، إعادة بناء التشريع على نمط " الشريعة " الإسلامية . وسرعان ما انتقلت الدعوة إلى الميدان الاقتصادى ، فأصبحت تنادى بصبغ المؤسسات الاقتصادية بالصبغة الإسلامية ، وتقرن القول بالفعل ، فتنشئ البنوك أو المصارف الإسلامية ، وشركات توظيف الأموال العملاقة ، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤسسات الفكرية والثقافية ، فتغرق الأسواق بطوفان من الكتب والنشرات والمجلات يستهدف صب عقول جيل كامل فى قوالبها الخاصة ، بل وتفرض رقابتها بالقوة على الأنشطة الفنية ، فتمنع إقامة المسرحيات والحفلات الغنائية والراقصة ، وتدعو أنصارها ـ فى بعض حالاتها المتطرفة ـ إلى مقاطعة التلفزيون ، وتطالب بالزى الإسلامى فى الألعاب الرياضية ..الخ .

اتجهت الحركة الإسلامية المعاصرة إذن إلى المزيد من الفعل الإيجابى ، وإلى المزيد من التوسع والشمول وصب كافة جوانب الحياة وجميع مؤسسات المجتمع فى قوالبها الخاصة . وكان من الطبيعى أن يكون لهذا تأثيره الحاسم على مفهوم العلمانية فى المرحلة المعاصرة من تاريخنا .

فقد أصبحت العلمانية الآن دفاعية قبل كل شئ ، بمعنى أنها تستهدف مقاومة هذا التيار الجارف ، ولا تستهدف بناء مشروعها الخاص ، كما كان حال العلمانية فى أوائل القرن العشرين . إنها الآن علمانية سلبية ، تعرف جيدا مـــا لا تريد ، ولكنها لا تتوحد حول هدف إيجابى يحدد لها ما تريد . فالعلمانية اليوم تضم القومى واليسارى والليبرالى والمثقف غير المسيّس ، وبقدر ما يختلف هؤلاء فى تعريف مفهوم التقدم أو الإصلاح أو النهضة ، وفى تحديد نوع المسار الذى يسعون إلى توجيه المجتمع نحوه ، فإنهم يتفقون جميعا على رفض الأهداف العامة التى يدعو إليها التيار الإسلامى ، ويتحدون فى الاقتناع بأن نوع التنظيم الذى ينادى به هذا التيار لن يحل من مشكلات المجتمع الحقيقية شيئا ، بل إنه لا بد أن يضاعف من حدة هذه المشكلات ، فضلا عما سيؤدى إليه ، عاجلا أو آجلا ،

من غلبة أسلوب الصراع الدموى على أسلوب الحوار الديمقراطى .

إن العلمانية المعاصرة إذن ذات سمات تميزها بوضوح عن علمانية المرحلة المبكرة من القرن العشرين :

١ ـ فهى لا تكوّن مشروعا متكاملا ينافس المشروعات الأخرى للنهضة .

٢ ـ وهى لا تمثل مذهبا تقول به مجموعة متجانسة أو متقاربة الاتجاه ، وإنما تضم فى داخلها جماعات شديدة التباين فى توجهها الايديولوجى .

٣ ـ هذه الجماعات المتباينة تشترك كلها فى رفض المشروع الذى تقدمه الحركة الإسلامية المعاصرة ، أى أنها تشترك فى السمات السلبية بقدر ما تختلف فى التوجهات الإيجابية . ويترتب على ذلك أن العلمانية المعاصرة دفاعية فى المقـام الأول .

وهكذا نلمس بوضوح الفارق بين التيار الإسلامـى المعاصر ، والاتجاه العلمانى الذى يتصدى له . فالتضاد بينهما ليس تضادا بين " مشروعين " ، وإنما هناك مشروع إسلامى من ناحية ، ومحاولات دفاعية لنقد هذا المشروع وبيان نقاط الضعف فيه من ناحية أخرى . وهو ليس تضاداً بين ايديولوجيتين ، لأن هناك من جهة ايديولوجية إسلاميـة (تختلف تياراتها فى بعض التفاصيل ، ولكن الاتجـاه العام ، والاستراتيجية البعيدة المدى ، متقاربة) ، وهناك من جهة أخرى مجموعة من الايديولوجيات الشديـدة التباين ، التى لا يجمع بينها سوى رفض الحل السياسى الذى يقترحه التيار الإسلامى .

ولا جدال فى أن هذا الوصف للعلمانية المعاصرة ، فى عالمنا العربى ، بأنها " رد فعل " أكثر مما هى " فعل " ، لا بد أن يثير فى أذهان الكثيرين اعتراضا له ما يبرره ، وهو أن العلمانية بهذا الوصف تقبل ببقاء الأوضاع على ما هى عليه ، وتركز جهودها على إيقاف " التغيير " الذى يدعو إليه التيار الإسلامى . وفى الوقت الذى يتقدم فيه التيار الإسلامى إلى الملايين من أنصاره بدعوة جريئة إلى تغيير أوضاع المجتمع من جذورها ، وهى دعوة تنطوى ، صراحة أو ضمنا ، على رفض جذرى لتلك الأوضاع ، يبدو أن كل ما تستهدفه العلمانية هو إسكات صوت هذه الدعوة القوية إلى التغيير ، وبالتالى فإن فكرتها تنطوى ، صراحة أو ضمنا أيضا ، على قبول للأوضاع السائدة .

غير أن مثل هذا الاعتراض لا يرتكز ، فى واقع الأمر ، إلا على فهم سطحى لموقف العلمانية المعاصرة . وأية محاولة للغوص فى أعماق هذا الموقف لا بد أن تكشف عن صورة مختلفة جذريا : فالعلمانيون المعاصرون ، بكافة فصائلهم وجميع اتجاهاتهم ، يريدون أن تستمر تلك التحـولات الجدلية ، ما بين طرف وطرف مضاد ، فى حركة المجتمع ، تلك التحولات التى تؤكد حيوية المجتمع وقدرته على تجديد نفسه وتصحيح مساره . غير أنهم يريدون ، بكل الإصرار ، أن يستمر الصراع بين أطراف هذه الحركة " بشريا " ، أى أن يدور بين جماعات لا تزعم واحدة منها أنها هى الناطقة بلسان السماء ، وتكتسب بذلك لنفسها ، على حساب الآخرين جميعا ، مكانة لا تستحقها .ويؤكد العلمانيون أن إقحام " السماء " أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف يشوه جميع القضايا ويعطل حلولها ويضع الصراعات كلها فى إطار زائف ، تسوده الشكليات ويختفى منه الجوهر ولا يعود العقل والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر . وواقع الأمر أنه ، مهما كان المدى الذى يستعين فيه التيار الإسلامى بالنصوص الإلهية المقدسة ، فإن هذا التيار يظل بشريا ، ووجهات نظره هى وجهات نظر آدميين لهم مصالحهم المحـــددة (وأبسط دليل على هذا ، التباين الشاسع بين عدد كبير من الاتجاهات التى يؤكد كل منها أنه هو وحده الناطق بلسان الإسلام ، لأن صوتهم لو كان إلهيا بحق لما أمكن حدوث أى اختلاف فيه) . وكل ما يريده العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنه يمثل وجهة نظر بشرية تحتمل الصواب أو الخطأ ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلا والأكثر إقناعا والأقدر على الحل ، لا على أساس أن " السماء " تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين .

وبعبارة أخرى ، فإن العلمانية المعاصرة ، مهما اختلفت اتجاهاتها ، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التى يدور فى إطارها أى صراع اجتماعى ، وهى أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية ، وتطالب بأن يتحقق المناخ الصحى والسليم للاختيار الصحيح بين البدائل ، سواء أكانت هذه البدائل قومية أم يسارية أم ليبرالية أم حتى رجعية محافظة . وأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوى فى هذا الصراع إنما هى تضليل يخفى وراءه رغبة دفينة فى إلغاء شروط هذا الصراع أصلا .

***

هذه العلمانية المعاصرة تخوض ضد التيار الإسلامى معركة غير متكافئة منذ السبعينيات وحتى اليوم . ولست أعنى بذلك ، بالطبع ، أن هذه المعركة لم تكن قائمة فى

العقود السابقة ، وإنما الذى أعنيه هو أن الوضع الراهن للمعركة بين العلمانية المعاصرة وبين التيار الإسلامى ، كما حددنا معالمه من قبل ، قد تبلور بصورة واضحة منذ السبعينيات ، أو إذا شئنا أن نرجع قليلا إلى الوراء ـ من بعد نكسة ١٩٦٧ .

ولكن ما الذى جعلنا نصف هذه المعركة بأنها غير متكافئة ؟ ومن هو الطرف الأرجح كفة فى عدم التكافؤ هذا ؟ إن الإسلاميين قد دأبوا على القول إنهم هم الطرف المضطهد فى هذه المعركة ، ويدللون على ذلك بتلك الانفجارات والخصومات العنيفة التى تنشب بين فصائل منهم وبين السلطة من حين لآخر ، وتترتب عليها اعتقالات واضطهادات وتعذيب وأحكام بالسجن وربما بالإعدام . ومع ذلك ، وبرغم اعترافنا بالحقيقة السابقة ، ففى رأينا أن عدم التكافؤ هذا يسير لصالح الإسلاميين وضد العلمانيين . وها هى ذى الأسباب :

أولا : إن جميع المواجهات التى تمت بين الدولة وبين الإسلاميين كانت مواجهات سياسية ، لم تكن أبدا عقيدية . صحيح أن الطرفين يضفيان على هذه المواجهات صبغة العقيدة ، فتؤكد الدولة محاربتها للتطرف الدينى بوصفه تفسيرا باطلا لتعاليم الإسلام ، وتتصدى له بتجنيد عدد من دعاتها الذين يعملون على تفنيده من منظور إسلامى بحت ، كما يقوم الطرف الإسلامى من جانبه بانتقاد الإطار الفكرى الذى يقوم عليه بناء الدولة بوصفه " علمانيا " أو " وضعيا " ، وربما وصف الدولة بذاتها بأنها " كافرة " أو " جاهلية " . ولكن من وراء هذا المظهر العقائدى تكمن خلافات سياسية حادة هى الأصل والأساس فى جميع المواجهات . ولو لم يكن التيار الإسلامى يشكل تحديا سياسيا ـ بالمعنى الواسع ـ للدولة ، ولو كان شديد التطرف على المستوى العقائدى وحده ـ دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيز العمل الذى يهدد إحساس جهاز الدولة بالأمان ـ لولا ذلك لما حدثت أية مواجهة حادة بينه وبين الدولة . ومعنى ذلك أن الصراعات الحامية التى تدور بين تلك الجماعات وبين الدولة لا يمكن أن تتخذ دليلا على اضطهاد الدولة ، على المستوى الدينى ، للتيار الإسلامى .

ثانيا : وعلى العكس من ذلك يمكن القول إن الدولة قد ساندت هذا التيار مساندة معنوية ومادية كانت لها نتائج حاسمة فى المرحلة الوسطى من السبعينيات . وقد أصبح من المعترف به الآن أن بعض أجهزة الدولة كانت تساند الجماعات الإسلامية بالمال والتدريب حتى تتغلب عن طريقهم على التيارات الديمقراطية واليسارية فى الجامعات بوجه خاص ، مما يعنى أن التيار العلمانى قد تلقى ضربات عنيفة ضده من جهاز الدولة الذى عمل بكل الوسائل على ترجيح كفة الجماعات الإسلامية .

بل إن من الممكن القول إنه عندما انتهى عهد المساندة المباشرة هذا ، أعنى حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنها لا تستطيع أن تظل إلى الأبد أداة فى يد الحكومة تضرب بها معارضيها الحقيقيين ، وحين استشعرت فى نفسها القوة التى تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص ، ظلت الحكومة تساندها ، ولكن بطريقة غير مباشرة . ففى أشد أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة وبين التنظيمات الإسلامية النشطة ، كالتكفير والهجرة ، والجهاد ، والناجين من النار ، الخ ... كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحاتها أو ساعات إرسالها باطراد ، حتى ليمكن القول إنه كان هناك تناسب طردى بين درجة الحدة فى الصراع بين الدولة والجماعات الدينية من جهة ، وبين مقدار اهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية وإذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى . وكلما ازدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشد حرصا على إقناع المواطنين ، من خلال أجهزة إعلامها ، بأنها تحارب أفراد أساءوا فهم الدين ، ولا تحارب الدين ذاته على الإطلاق . وبطبيعة الحال فإن التوسع فى بث برامج الدعوة الدينية ، على مستوى متخلف فى الغالب ، على ملايين القراء والمستمعين والمشاهدين لابد أن يخدم التيار الإسلامى ، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فصائل معينة منه ، لأن هذا التوسع يؤدى إلى توسيع قاعدة التدين الحرفى التى تستمد منها الجماعات الإسلامية أعضاءها . ومعنى ذلك أن الدولة مازالت تخدم التيار الدينى ، ولكن بطريق غير مباشر ، وقد يكون غير مقصود .

ثالثا : لم تتنكر الدولة لجذورها الإسلامية فى أى عهد من العهود ، ولم تُعرف فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر أية حركة علمانية متطرفة تتشابه ، ولو عن بُعد ، بما هو مألوف فى أوروبا أو أمريكا . ومن هنا فإن الوصف الذى أطلق على العهد الناصرى ، مثلا ، بأنه كان عهدا علمانيا متطرفا متنكرا للإسلام ، ما هو إلا أسطورة لا أساس لها من الواقع أو التاريخ . فقد أنشئت فى ذلك العهد مؤسسات إسلامية جديدة ، ذات نشاط واسع النطاق فى ميدان الدعوة والنشر ، كالمؤتمر الإسلامى مثلا ، وكانت العقيدة تحظى بالاحترام الكامل على مستوى التعليم العام وفى كافة أجهزة الاعلام وخطب المسئولين . وبالطبع فإن المصادمات التى حدثت مع الإخوان المسلمين أساسا هى التى أدت إلى

خلق أسطورة العلمانية المتطرفة فى العهد الناصرى ، وازدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالى الذين لم يشهدوا هذه الفترة ، فصدقوا ما تقوله لهم الكتب والنشرات .

وعلى المستوى الفردى لم يعرف أى بلد إسلامى تطرفا علمانيا بالمعنى السائد فى معظم بلدان العالم المسيحى ، ولم تظهر كتابات نقدية تمس أية جذور للعقيدة ، من ذلك النوع الذى تخرجه المطابع كل يوم فى البلاد الغربية . بل إن أى كاتب ألصقت به صفة العلمانية يراجع ما يكتبه مرارا قبل أن ينشره ، ويحرص دائما على أن ينفى عن نفسه تهمة الكفر التى أصبح الجهلاء يهددون بها كل مفكر يسعى إلى إدخال بصيص من النور إلى العقول المظلمة . ولا جدال فى أن هناك إرهابا فكريا شاملا فى هذا الميدان ، لا تمارسه الحكومات بقدر ما يمارسه الرأى العام نفسه ، وعلى من يشك فى ذلك أن يحلل مضمون كتابات العلمانيين ونوع الخطاب الذى يستخدمونه من أجل عرض أفكارهم ، وسيجد عندئذ أن كلا منهم يحرص على أن يؤكد براءته ويثبت إخلاصه قبل أن يتفوه بكلمة نقدية واحدة ، بل سيجد أن حجج الغالبية الساحقة من العلمانيين ضد تفسيرات الإسلاميين المعاصرين تستمد كلها من داخل الإسلام نفسه ، وتقدم فى إطار يؤكد حرص صاحبها على تأكيد براءته من التهمة التى يعلم مقدما أنها ستوجه إليه .

ولا جدال عندى فى أن جميع الاتهامات التى توجه إلى العلمانيين فى العالم الإسلامى بالتطرف ، أو بأنهم يشكلون ما يمكن تسميته " بتنظيم الجهاد العلمانى " (قياسا على التنظيم الإسلامى المتطرف المعروف) ـ هذه الاتهامات تصدر عن أناس محدودى الثقافة ، ضيقى الأفق ، لأنهم لو قارنوا أشد ما يقوله العلمانيون فى بلادنا لهجة بأخف مايقال فى بلاد الغـرب (أو حتى لو قارنوا ما يقال اليوم بما كان يقال فى بلادنا فى أول القرن العشرين) ، لظهر لهم بوضوح أن بلادنا لا تعرف فى المرحلة الراهنة شيئا اسمه التطرف العلمانى ، مادامت جذور العقيدة تظل فى جميع الحالات مصونة لا تمس .

رابعا : وأخيرا ، فإن أهم وأقوى مظاهر عدم التكافؤ فى المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين ، هو أن الطرف الإسلامى يستند إلى ذلك التراث الدينى العميق المتأصل فى النفوس ، ويحتمى بالقداسة الدينية ويستمد منها حججه ، ويعمل على حصار الطرف الآخر إذ يصوره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدى له . وهكذا تتاح للطرف الأول كل الفرص لكى يصول ويجول ، على حين يظل سيف التكفير معلقا على رقبة الطرف الثانى ، دافعا إياه إلى فرض القيود على عقله ، مهما كانت براءة فكره ، وإلى لجم لسانه حتى لو كان هدفه الأوحد خير أمته وصلاح عقول أبنائها .

ولهذه النقطة أهمية خاصة فى المرحلة التى تشيع فيها المناظرات الكلامية أو المكتوبة بين ممثلى التيار الدينى وبين العلمانيين ، فيزعم الأولون أنهم " انتصروا " فى الحوار ، مع أنهم فى واقع الأمر لم يخوضوا المعركة بقدراتهم الخاصة ، ولم يبذلوا فيها جهدا يذكر ، وإنما خاضها لهم التراث المتأصل والتدين الراسخ فى نفوس الملايين ، وتولى المواجهة بـدلا منهم ، وكل مافعلوه هو أنهم احتموا بهذه القلعة الحصينة ، وتركوها تدافع عنهم . إن المواجهة هنا أشبه بتلك المعارك التى كنا نألفها جميعا فى المراحل المبكرة من أعمارنا ، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذى يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه ، ويواجه طفلا غريبا عن الحى ، فيستطيع بصيحة واحدة أن يستنفر عشيرته كلها لنصرته ، على حين يقف الآخر مترددا فى استخدام ما يملك من قدرات ، لأن الأرض التى تدور حولها المعركة ليست أرضه ... وبعد هذا كله يزعم الأول أنه هو المتفوق ، وهو الذى انتصر !

إن الصراع فى مثل هذه الحالة لا يدور بين فكر وفكر ، وإنما بين فكر متردد يضع لنفسه ألف قيد وقيد ، وبين " سلطة " عاتية ، بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، يستغلها أحد الطرفين بلا انقطاع كلما أعوزته الحجة العقلية ، فيصبح صيحته المعهودة : احذروا الكافر ! وربما تمكن بهذا الأسلوب من السيطرة على الساحة ، لأن النبع الذى ينهل منه هو التراث المتأصل فى نفوس الملايين ، ولكنه لا يحقق هذه السيطرة بقواه الخاصة على الإطلاق ، ولا يحارب معركته أصلا ، بل يترك سلاح الإيمان المتأصل يحارب له معركته ، ثم يزهو بعد ذلك بانتصاره ويتباهى بتفوقه !

ومجمل القول إن المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين تظل على الدوام معركة غير متكافئة على الرغم من الأساطير التى تقال عن " اضطهاد " الفكر الإسلامى " وفتح الأبواب " أمام الفكر العلمانى . ويكفى لكى يقتنع المرء بذلك أن يقارن عدد المجلات التى تكرس ، من الغلاف إلى الغلاف ، لنشر وجهة نظر الجماعات الدينية المختلفة ، وأن يسأل نفسه : هل توجد فى العالم العربى مجلة واحدة خصصت لنشر الفكر العلمانى ؟ إن بعض الصحف السياسية قد تدخل من آن لآخر فى معركة ضد تيار إسلامى ، ولكنها لو

كرست للفكر العلمانى وحده ، واتخذت من مهاجمة فكر الجماعات الدينية هدفا أوحد ، لتعرضت هى ومن فيها لأشـد الأخطار .

وبطبيعة الحال فإن هذا ينطبق ، بصورة أوضح ، على المساحات والأرقات المخصصة للفكر العلمانى وللفكر المعبر عن وجهة نظر هذا الكاتب أو المفكر الدينى أو ذاك فى الصحف اليومية ، وفى ساعات الإرسال التلفزيونـى والإذاعى ، حتى فى أشد لحظات التوتر والخصومة بين الدولة وبين الجماعـات الإسلامية .

نقد العلمانية

هناك سوء فهم أساسى يتعرض له مفهوم العلمانية والاتجاه الفكرى العام الذى يوصف بأنه علمانى ، والذى تشارك فيه تيارات متعددة تختلف فيما بينها حول أمور كثيرة ، وإن كانت تشترك فى اقتناعها بأن الصيغة التى يقترحها التيار الإسلامى ليست هى الحل . وقد يكون سوء الفهم هذا مقصودا أو غير مقصود ، ولكن الاستنتاج الذى لا بد أن يصل إليه المرء حين يقرأ كتابات التيارات الإسلامية ـ مهما اختلفت اتجاهاتها ـ عن العلمانية هو أن الموضوع بأسره مشوه إلى حد مؤسف فى أذهان أصحاب هذه الكتابات . وستكون مهمتنا فى الجزء الباقى من هذا البحث ، محاولة استخلاص مظاهر التشويه وسوء الفهم هذه من خلال تحليل الخطاب الإسلامى المعاصر ، ومن خلال التشريح الدقيق للأسباب التى يؤكد من أجلها الإسلاميون المعاصرون ، وبعض المتعاطفين معهم ، أن العلمانية لا مكان لها فى أى مجتمع يدين أهله بالإسلام .

وفى وسعنا أن نقسم الانتقادات التى توجه إلـى العلمانية ، فى كتابات الإسلاميين ، إلى فئتين كبيرتين : الأولى انتقادات دعائية لا تقوم على أساس علمى ، والثانية انتقادات ذات مسحة علمية . وسوف نطلق عليهما ـ على سبيل التيسير ـ اسم الانتقادات الخطابية والانتقـادات العلمية ، على الرغم من أن الكثيرين قد لا يرضون عن اللفظين اللذين اخترنا أن نميز بواسطتهما بين هذين الاتجاهين فى نقد العلمانية .

الانتقادات الخطابية

لا جدال فى أن اختيار لفظ " الخطابية " لوصف هذه الانتقادات يعبر عن الاستهانة بها ، وينطوى ضمنا على حكم عليها بأنها لا ترقى إلى مستوى النقد القابل للمناقشة العلمية . وهذا صحيح ، ولكن لا ينبغى أن يستنتج منه المرء أن هذه الانتقادات أقل تأثيرا من غيرها . فحقيقة الأمر على عكس ذلك تماما ، لأن هذا النوع من الانتقادات هو الأوسع انتشارا فى كتابات الإسلاميين المعاصرين وفى خطاباتهم وفى لغتهم المتداولة بوجه عام . والأرجح أن الطابع الخطابى فيها ، أعنى الطابع الذى لا يرتكز على أى أساس يمكن مناقشته علميا أو منطقيا ، وإنما يستهدف التشنيع على الرأى المنتقد وإثارة حالة انفعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب ، هذا الطابع هو ذاته الذى أدى إلى انتشارها الواسع بين جمهرة أنصار التيار الإسلامى . ذلك لأن التنشئة العقلية ، التى تحرص الجماعات الإسلامية المعاصرة على أن تربى عليها أنصارها ، تقوم على غرس عادات التسليم والإذعان والتصديق فيهم ، وعلى استبعاد النزوع إلى التدقيق والبحث والتحرى فى الأمور قبل إصدار حكم عليها ، وترتكز على نوع من " العنعنة " المعاصرة : فينقل أ عن ب ، بعد أن يكون ب قد نقل عن ج ، وج عن د ، وهلم جرا ... على أن تكون حلقات السلسلة كلها من أنصار فكرهم . وهكذا ينتشر الخطأ الأصلى انتشارا هائلا لأن أحدًا لا يكلف نفسه عناء الاستوثاق منه ، وسرعان ما يغدو ـ من فرط تكراره ـ أشبه بالبديهية التى لا تناقش . وأستطيع القول ، دون أى قدر من التجنى ، إن هذا النوع من *الحجج الخطابية* ، *التى تخاطب الانفعال الرخيص أكثر مما تخاطب العقل* ، هو الذى يحدد موقف معظم أنصار التيارات الإسلامية المعاصرة من قضية العلمانية .

١ ـ العلمانية هى اللادينية :

هناك ما يشبه الإجماع بين مفكرى التيار الإسلامى المعاصر على الربط بين العلمانية واللادينية . وهذا فى الواقع أقوى أسلحتهم وأشدها تأثيرا فى نفوس الأتباع . فعندما يُحدد الموقف العلمانى بأنه مضاد للموقف الدينى ، تكون القضية كلها قد حُسمت قبل أن يبدأ أى نقاش . وليس مهما إن كان هذا الحكم مخالفا للمنطق وللتاريخ ، لأن هذه مسائل لا يكلف أحد نفسه عناء التفكير المدقق فيها ، وإنما المهم تشويه سمعة العلمانيين بين شباب يفتقر إلى الوعى والثقافة والنضج والقدرة على التساؤل ، والتلاعب بعقولهم من أجل كسب الأنصار بأرخص الأساليب .

ولنتأمل مجموعة نموذجية من التعريفات التى يقدمها الإسلاميون المعاصرون للعلمانية ، كيما نستخلص منها الاستنتاجات اللازمة .

أولاً : يعرف الشيخ محمد مهدى شمس الدين العلمانية

بأنها : " النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع ، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التي تحتويها تلك العلاقات وترتكز عليها - ومن ثم فهو نهج حياتي مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية . "(١) فلنتأمل بعض ما في هذا التعريف ، الذي يبدو في ظاهره بريئا ، من مغالطات :

أ - يحدد التعريف في بدايته نهج العلمانية بأنه يستبعد تأثير الدين في " تنظيم المجتمع " وهو موضوع سياسي ، وربما لا يعترض عليه العلمانيون أنفسهم ، لأنهم يدعون بالفعل إلى الفصل بين الدين والتنظيم السياسي للمجتمع . ولكن التعريف ينتقل من هذا الموضوع السياسي إلى موضوع اجتماعي وأخلاقي ، فيذهب إلى أن العلمانية تستبعد الدين من ميدان " العلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التي تحتويها تلك العلاقات .." . وهنا تكمن المغالطة : فعلى سبيل المثال تجد العلماني المتحمس ، في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية المسيحية ، يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين ، ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية ، أو يعقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحيا ، ويستشهد بالقيم والمبادىء الدينية ويطبقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعي والشخصي ، دون أن يكون في ذلك أي خروج عن " علمانيته " .

ب - والمغالطة الثانية تكمن في التلاعب بلفظ " اللادينية " . فالكلمة يمكن أن تعني : الخارج عن نطاق الدين ، ويمكن أن تعني : المضاد للدين أو الرافض للدين . ولا شك أن العلمانية ، إذا جاز أن توصف بأنها " لادينية " ، فإنها لا تكون كذلك إلا بالمعنى الأول ، لأن كل ما ترمي إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع ، والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا ، تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية ، دون أن يكون لفئة منهم الحق في الزعم بأنها تمثل " وجهة نظر السماء " . أما المعنى الثاني ، أعني رفض الدين ، فليس من صميم العلمانية في شيء . صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين ، ولكن من المؤكد أيضا أن كثيرين من العلمانيين متدينون ، وأن كثيرين من المتدينين علمانيون ، لأن الدين يظل محتفظا بقداسته في كلتا الحالتين ، ولكنه ينزه عن التدخل في الممارسات السياسية المتقلبة ، مع تنظيمه لجوانب هامة في حياة الإنسان ، كالجانب الروحي والأخلاقي .

٣ - أما المغالطة الثالثة في هذا التعريف فهي إقحام كلمة " مادي " في الموضوع ، حين يقال إن العلمانية " نهج حياتي مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية " ، وتكاد كتابات الإسلاميين المعاصرين كلها تتفق على استخدام لفظ " المادية " مرتبطا بالعلمانية ، وهو استخدام ينم عن افتقار كامل إلى الدقة الفكرية ، وأغلب الظن أنه مغالطة متعمدة ، هدفها الربط بين العلمانية وبين المعاني المستهجنة التي ينطوي عليها لفظ " المادية " في أذهان الناس ، وهو ربط يؤدي دوراً عظيم الأهمية على المستوى النفسي ، لأنه يحشد طاقة هائلة من السخط والكراهية اللاشعورية تنصب كلها على العلمانية والعلمانيين .

ولو تأملنا التاريخ الحديث لأوروبا ، التي كانت مهد العلمانية ، والتي يقول الجميع إنها هي التي صدّرتها إلينا ، لوجدنا أن تياراتها الفكرية والفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين هما المادية والمثالية ، بل إن التيار المثالي كان أقوى وأوسع نطاقا بكثير من التيار المادي ، ومع ذلك فقد كان " الجميع " علمانيين . فديكارت ، أبو المثالية الأوروبية الحديثة ، وكانت ، صاحب المثالية النقدية ، وهيجل ، أكبر المثاليين في التاريخ ، وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة والأدباء والمفكرين المغرقين في المثالية ، كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام في التنظيم السياسي أو الاجتماعي للدولة ، ولكنهم كانوا في الوقت ذاته خصوما ألداء للمادية . وعلى ذلك ، فإذا كان صحيحا أن بين العلمانيين بعض أصحاب المذاهب المادية ، فإن المادية لاترتبط بالعلمانية ارتباطا ضروريا على الإطلاق . فهل يمكن الحكم على تاريخ أوروبا الحديث ، الذي كان كله علمانيا ، بأنه كان كله ماديا أيضا ، على الرغم من كل من ظهر فيها من شعراء وفنانين ومفكرين روحيين وفلاسفة مثاليين خاضوا معارك قاسية ضد المادية ؟

يبدو أن مفكري التيار الإسلامي المعاصر يعتقدون أن كل فكر لا ينبع من مصدر ديني لابد أن يكون ماديا ، بدليل أن شيخنا الذي اقتبسنا منه التعريف السابق يصف مناهج العلم المنضبطة الدقيقة بأنها " مادية " ، جعلت الإنسان " غريزة " بلا روح ولا عقل ولا إرادة ولا طموح (ص ٧٨) وأحالته إلى " كتلة منفعلة بمحيطه " (٧٩) . ويلخص الموقف بقوله : " هذه الفلسفة ، والمعارف الإنسانية التي تأثرت بنظرتها المادية الخالصة إلى الإنسان ... ترجمت نفسها في مرحلة التطبيق السياسي والمجتمعي إلى ما يسمى " بالعلمانية " ... هذه الفلسفة المادية الخالصة ... بمنهجها الذي يَقزّم الإنسان ويختصره في

كتلة من المادة الشديدة التعقيد " . (ص ٨٠)

هكذا تُختزل الحضارة الأوروبية الحديثة كلها ، حضارة شيكسبير وجوته وباخ وبيتهوفن ورمبرانت وميكل انجلو وأينشتين ، إلى مادية ميكانيكية تلغى كل ما هو روحى أو راقٍ أو رفيع فى الإنسان ، وكأن هؤلاء جميعا لم تكن لهم فى حياتهم من رسالة سوى تأكيد غريزية الإنسان وبهيميته . ولست أدرى إن كان هذا الاختزال المعيب يصْدر بدافع الجهل أم أنه مغالطة متعمدة موجهة إلى عقول يعلمون أنها عاجزة عن أن تحاسبهم . ولكن إذا جاز أن العلم ، الذى ازدهر مع ظهور الحضارة الأوروبية العلمانية ، يمكن أن يوصف بأنه مادى ، فماذا تقول عن النواتج الروحية الأخرى ، كالشعر والموسيقى والأدب والفلسفة والفكر السياسى والاجتماعى والتاريخى ؟ ومع ذلك ، فحتى العلم نفسه لا يوصف بأنه مادى إلا من منظور ضيق يتغافل عن أهم جوانبه . فالكشف العلمى عملية روحية من الطراز الأول . ومن المستحيل أن يوصف العالم الذى يفنى عمره فى سبيل استجلاء نقطة غامضة معينة ، وإعلاء شأن العقل البشرى وتوسيع سلطانه ، ويمارس خلال عمله العلمى أقصى درجات ضبط النفس والتحكم فى الإرادة ، من المستحيل أن يوصف بأنه يستهدف اختزال الإنسان إلى " غريزة " ، بلا روح ولا عقل ولا إرادة . وإذا كان العلم يُمارَس على عالم المـادة (وهذا لا ينطبق على جميع العلوم) فإن الهدف منه قهر عالم المادة والتغلب عليه والسيطرة عليه من خلال إدراك قوانينه .

ثانيا : ولنتأمل حالة أخرى للمغالطات التى يقدمها مفكرو الصحوة الإسلامية عن العلمانية ، ونخضعهـا للتحليل :

يعرف أنور الجندى العلمانية فى مدخل كتاب مخصص لنقد العلمانية (٢) فيقول : " لفظ " علمانية " هو ترجمة للكلمة اللاتينية secular ومعناها فى اللغات الأوروبية : لادينى " (ص٧) (ويلاحظ أولا أن كلمة secular ليست لاتينية بل هى إنجليزية مشتقة من أصل لاتينى ، على النحو الذى أوضحناه فى بداية هذا البحث ، كما أن الكلمة لا تعنـى " لادينى " على الإطـلاق ، وإنمـا تعنـى " زمنـى " .) وهكذا يبدأ مفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسى ، يجر وراءه بالطبع تشويهات أفدح منه . فهو يقول على سبيل المثال : " العلمانية لم تكن قاصرة [هكذا !] على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة ، وإنما ذلك فى تقدير أصحاب الدعوة هى [هكذا !] المرحلة الأولى ، التى تهيئ الفكر والمجتمع جميعا لخطوة حاسمة هى علمنة الذات العربية نفسها على أساس أن تسقط نهائيا وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها القديمة كلها ، وأن تعتنق المنهج العلمى "... (ص ١٠)

هنا نجد سلسلة أخرى من المغالطات ، أهمها الادعاء بأن العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر والدين والتراث والقيم القديمة كلها ، وهو ادعاء يكذبه مجرد استذكار أسماء بعض كبار العلمانيين ، مثل طه حسين والعقاد والمازنى وهيكل (باشا) ، ممن كانوا باحثين أصلاء فى التراث ومدافعين أشداء عن أصالة الذات العربية . والمغالطة الأخرى الفادحة هى وضع المنهج العلمى فى تضاد وخصومة مع التراث والدين والقيم القديمة ، وكأن المرء إذا أخذ بالأول ينبغى عليه أن يتخلى عن الأخريات ، وإذا كان حريصا على تراثه ودينه فلزام عليه أن يدير ظهره للمنهج العلمى ... وهى مغالطة لا يرد عليها العلمانيون وحدهم ، بل يرد عليها الإسلاميون أنفسهم ، حين يؤكدون - عن حق - أن تراثنا العربى الأصيل حافل بنماذج العلماء الذين اتبعوا منهجا علميا كان رائـدا فى دقته وانضباطه .

ثالثا : ويتوسع الدكتور محمد يحيى فى الحديث عن العلمانية بوصفها مرادفة للادينية ، فيؤكد أن الاتجاه العام للتعليم والثقافة فى بلادنا كان علمانيا رافضا للدين ، قائـلا : " كانت الجامعات والمدارس السائرة فى ركاب المذاهب الغربية هى أول من بشر باللادينية فى الميدان التعليمى بفصل الدين عن المناهج ... ودراسته كمجرد ظاهرة بشرية وضعية ... وفى مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما ، وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحتة لا تفسح أى مجال لتصـور دينى ، ومع هذه المنقولات والتأثيرات سرت اللادينية إلى جسد المجتمع ككل ." (٣)

هكذا أصبح تعليمنا كله " لادينيا " ، لماذا ؟ لأنـه " فصل الدين عن المناهج " . بهذه العبارة الغامضة حكم كاتبنا بالإعدام على نظام تعليمى كامل ، قد يكون بالفعل مليئا بالعيوب ، ولكن عيوبه تكمن فى أمور لا علاقة لها على الإطلاق بما يقول صاحبنا . فكيف يقول بفصل الدين عن المناهج فى نظامنا التعليمى الراهن إذا كنا قد تربينا جميعا ، وتربى أولادنا من بعدنا ، على دراسة الدين فى مختلف مراحل التعليم العام ، فضلا عن المساحة المكانية والزمنية الكبيرة التى تخصص للموضوعات الدينية فى أجهزة الإعلام ، من صحافة وإذاعة وتليفزيون ، وهى بلا جدال وثيقة الصلة بعملية التعليم ؟ لعل ما يعنيه بفصل

الدين عن المناهج ، هو أننا لم نعد ندرس في معاهدنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامي أو الجيولوجيا الإسلامية ، ولم تطبق الدعوة إلى " أسلمة العلوم " ، وهي دعوة تتردد بقوة في كثير من الأوساط الإسلامية المعاصرة ، بدليل ذلك الرواج الهائل الذى يلقاه " الطب الإسلامي " في هذه الأيام . ولو صح هذا التفسير ، أو هذا " الاجتهاد " ، لما كانت لدىّ من إجابة على هذه الدعوة سوى الإشارة إلى الحقيقة البسيطة التى تقول إن العلم ينبغي أن يُلتمس حيث يحرز أعظم تقدم له ، ولا أظن أن أعظم تقدم وصل إليه العلم المعاصر كان في العالم الإسلامي !

أما الإشارة إلى أن الدين أصبح يُدرس في نظامنا التعليمي " كمجرد ظاهرة بشرية وضعية " ، فهي واضحة البطلان ، لأن أي كتاب مدرسي أو تعليمي في كافة أرجاء العالم الإسلامي لا يجرؤ على الاقتراب من هذه المنطقة المحرمة . وياليت كاتبنا الفاضل يقدم إلينا نموذجا واحدا لكتاب تعليمي يدرس الدين بوصفه مجرد ظاهرة بشرية !

وأخيرا ، فإن النص الذى اقتبسناه لكاتبنا ينطوى على هدم لجميع الفنون التى تصقل روح الإنسان الحديث وتهذبها ، إذ يدمغها كلها بأنها " لادينية " ، ويطالبنا بالاستغناء عن الرواية الواقعية (يقصد نجيب محفوظ طبعا ، الذى أحل دمه في الآونة الأخيرة واحد من أمراء الدعوة الإسلامية المشهورين) ، وعن المسرح والشعر الحديث والباليه والسينما لأنها تعمل على " سريان" اللادينية في جسد المجتمع ككل " . ويبدو أن جواز المرور لأى عمل فنى هو أن يكون قائما على " تصور دينى " ، ولما كان من المستحيل تصور " باليه إسلامي " مثلا ، فلابد من إلغاء مثل هذه الفنون أو صبغ ما يمكن صبغه منها بالطابع الدينى ، حتى تصبح فنونا مشروعة ، أو فنونا شرعية .

وفي ضوء هذا الرأى ، الذى يقول به واحد من الإسلاميين لم يُعرف عنه أنه من المتطرفين ، تكون إحدى جرائم العلمانية سعيها وراء هذا القبس من النور الذى تضفيه الفنون والآداب على حياة الإنسان ، ولا سيما حين ترتكز هذه الفنون والآداب على رؤية بشرية . وهكذا تمتد الدعوة ، من مجال الشريعة التى ينبغى أن تحل محل أى قانون يضعه البشر ، إلى مجال العلوم التى ينبغى استبعادها لو ابتعدت عن الإطار الإسلامىّ ، وأخيرا إلى مجال الآداب والفنون ، التى ينبغى إدانتها وتحريمها مادامت ترتكز على موضوعات بشرية " وضعية " ... ومجمل القول إن كل ما يضئ روح الإنسان وعقله يصبح مدانا لأنه علمانى ، ومادام علمانيا فهو " لادينى " .

٢- العلمانية بوصفها مؤامرة :

في الفكر النظرى والايديولوجى الرائج بين التيارات الإسلامية المعاصرة ، ينتشر التفسير التآمرى للظواهر التاريخية والثقافية ، بل والعلمية في أحيان كثيرة ، على أوسع نطاق . فوراء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى محاربتها ، مؤمراة صليبية أو استعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو استشراقية ، وهذه الجهات كلها ، في نظرهم ، متربصة بالإسلام ، تتحين الفرص للإيقاع به ، بل إن كتاباتهم لتوحى في أحيان غير قليلة بأن المنتمين إلى هذه الجهات جميعا ليس لهم شاغل يشغلهم سوى الإسلام والمسلمين ، وأن جهدهم ومالهم وطاقتهم وفكرهم موجهة كلها إلى عقد مؤتمرات و تخطيط مؤامرات للحد من الخطر الإسلامى الماحق ، ولتصفية حساباتهم مع ذلك العدو القديم .

والمنطق الذى تبرر به هذه النظرة التآمرية هو أن الإسلام قهر أعظم ممالك الغرب ، بدءا من امبراطورية الروم حتى أكبر الدول الصليبية ، عندما كان في أوج قوته . ومازالت ذكرى هذا النصر الإسلامى العظيم عالقة في أذهان الغرب ، تمثل خطرا يمكن أن يتجدد في أية لحظة . ومن هنا يبذل الغرب جهدا جهيدا كيما يحول دون عودة تجمع القوة الإسلامية مرة أخرى ، وحتى لايعرض نفسه لخطر آخر . ومع مثل هذا المنطق لن يكون من المجدى أن تشير إلى الفارق الهائل بين عوامل انتصار أمة على أمة في العصور الوسطى وبين نظائرها في العالم المعاصر ، وأن توضح أن هذا الانتصار لايتحقق الآن إلا في ظل عوامل شديدة التعقيد تُحشد فيها القوى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية للمجتمع ، وكلها أمور يتخلف فيها العالم الإسلامى تخلفا شديدا ، بحيث يستحيل أن يشكل " خطرا " حقيقيا على الغرب كما كان يفعل في القرون الأولى من الإسلام . ولن يكون من المجدى أن ترد على أصحاب هذا المنطق بأن مايبديه الغرب من اهتمام في الوقت الراهن لا يرجع إلا إلى الرغبة في استكمال السيطرة على العالم الإسلامى الذى يتمتع كثير من أجزائه بثروات هائلة ومواقع استراتيجية حاسمة . هذه الردود كلها لن تجدى معهم ، لأن أسطورة العصر الذهبى للإسلام ، الذى يمكن أن يُبعث حيا في " صحوة " مفاجئة ، ويعود بكل ما كان له من سلطان وتفوق وسيطرة على سائر دول العالم ـ هذه الأسطورة تحتل في أذهان الإسلاميين المعاصرين مكانة يستحيل أن يزحزحها منها أى منطق متماسك أو أية

حقيقة صلبة من حقائق العصر .

هذه النظرة التآمرية تتجلى ، بصورة مباشرة ، فى موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية . فهناك مايشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام ، وأن لهذه المؤامرة مصدرا أجنبيا ، وأن دعاة العلمانية فى العالم الإسلامى إما مشاركون بوعى فى هذه المؤامرة ، وإما أدوات ساذجة فى أيدى القوى الأجنبية التى تتآمر على الإسلام .

ولنتأمل بعض النماذج لهذه النظرة التآمرية إلى العلمانية :

* يقول أنور الجندى " إن الدعوة العلمانية هى نتاج يهودى تلمودى أصيل كان له أبعد الأثر فى الفكر الغربى " (٤) وهو يربط بصورة قاطعة بين العلمانية وبين الماسونية ومخططات التلمود والثورة الفرنسية وعصر التنوير ، وكلها اتجاهات تستهدف " إخراج اليهود من الجيتو ، والحصول على حق المواطنة ، كمقدمة للوثوب إلى الحياة الفكرية والاجتماعية والسيطرة عليها ." (٥) وتظل هذه النظرة التآمرية سائدة فى كتاب أنور الجندى من بدايته إلى نهايته ، ويظل مركز المؤامرة هو ذلك الأخطبوط الكونى الذى تنبع منه كل شرور العالم ، والذى يعبر عنه بمفاهيم غامضة ، كالتلمودية والماسونية ، وهى مفاهيم لادور لها سوى إحداث نوع من الرعب أو النفور فى أذهان الشباب ، يمتد بالضرورة إلى كل ما يترتب على هذه المؤامرة العالمية من نتائج ، وعلى رأسها العلمانية بالطبع . وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة من أمثالنا دهشتهم من إقحام الثورة الفرنسية فى هذه المؤامرة ، ومن القول بوجود هدف مشترك يجمع بين التلمودية وبين عصر التنوير ، مع أن هذا الأخير لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التى كانت تعشش فيها بفضل معتقدات غيبية على رأسها التلمودية ، وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة هؤلاء مزيدا من الاستغراب حين يجدون مفكرا واسع الانتشار ، يقرأ له عشرات الألوف من الشباب بتبجيل وخشوع ، لايرى فى الثورة الفرنسية وعصر التنوير سوى أنهما أعطيا مزيدا من الحقوق لليهود ، ويغيب عن ناظريه تماما كل ما كان لعصر التنوير من أثر علمى وثقافى واجتماعى شكل منعطفا حاسما فى تحرير العقل البشرى من الوهم والخرافة ، ومهد الطريق لانطلاقته الجبارة فى القرنين التاليين ، كما يغيب عن ناظريه ذلك التأثير الهائل للثورة الفرنسية ـ مهما كانت سلبياتها ـ على تحرر الإنسان سياسيا واجتماعيا ، وحلول طبقة أكثر استنارة محل طبقة النبلاء الإقطاعيين التى كانت مسيطرة حتى ذلك الحين ، وتمهيد الطريق أمام الشعوب المغلوبة على أمرها لكى تنال حريتها بيديها بدلا من أن تنتظر مايجود به عليها الحكام المستبدون . كل هذه أمور لا قيمة لها فى نظر كاتبنا ، وكل مايعنيه هو أن عصر التنوير والثورة الفرنسية قدما إلى اليهود بعض الحقوق ، ومن ثم فهما جزء من المؤامرة الكونية اليهودية الماسونية التى تحكمت ومازالت تتحكم فى مصائر البشر فى كافة أرجاء هذا العالم الفسيح .

* ويقول د. محمد يحيى : " الفكرة العلمانية إذن هى بنت تلك الخطة الواسعة التى أسميناها بالتغريب والاستعمار الثقافى ، وهى إحدى دعائم هذه الخطة ، وتهدف من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتى نواحى الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدى وفكرى تملؤه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ... بل وتشغله بعد ذلك عقيدة الغرب نفسها ، وهى المسيحية . فلا عجب فى أن تكون العلمانية هى الذراع الأول للتبشير الصليبى " (٦)

هنا تتكرر السمات التى لاحظناها من قبل بشأن التفسير التآمرى للعلمانية ، ولكن شكل المؤامرة يختلف ؛ فهنا تهدف المؤامرة ، من خلال الهجوم على الإسلام ، إلى إحداث فراغ عقائدى يمهد الطريق لحلول المسيحية محل الإسلام ، وهذا هوهدف " تلك الخطة الواسعة التى أسميناها بالتغريب والاستعمار الثقافى " . ولنحاول الآن أن نخضع هذا النص لشئ من التحليل المنطقى ، ومع إدراكنا منذ البدء بأن مثل هذه الأحكام توجه إلى أناس قلمت أظافرهم المنطقية ـ إن جاز التعبير ـ منذ بدء انتمائهم إلى تيار من التيارات التى يعبر هذا الكاتب وأمثاله عن وجهة نظرها .

١ـ الملاحظة الأولى هى أن زميلا آخر للكاتب ، ينتمى إلى التيار نفسه ، بل هو قطعا أعلى منه مرتبة وأرسخ قدما فى هذا التيار ، وهو أنور الجندى ، قد وصف المؤامرة العلمانية بأنها يهودية تلمودية ، ودافع عن هذه الفكرة طوال كتابه ، على حين أن كاتبنا الحالى يصفها بأنها تبشيرية صليبية تستهدف إحلال المسيحية محل الإسلام . فأى التفسيرين نصدق؟ ألا ينبغى على مفكرى التيار الإسلامى أن يتفاهموا فيما بينهم ، لكى تستقر على رأى حول مصدر هذه المؤامرة العلمانية الخطيرة ، وهل هى يهودية التلمود أم مسيحية التبشير ؟

٢ـ والملاحظة الثانية هى أن الكاتب نفسه قد دأب طوال كتابه ، على تسمية العلمانية " باللادينية " ، بل إنه فى الصفحة نفسها التى اقتبسنا منها النص السابق يرى إن هذه التسمية هى التعبير الأفضل عن معنى العلمانية . فإذا كان

يؤمن بأن العلمانية مرادفة للادينية ، فكيف يقول إن هدف المؤامرة العلمانية إحلال دين محل دين ؟ ألم يكن الأجدر به - حتى يتوافر لديه الحد الأدنى من التماسك المنطقى - أن يقول إن هذا الهدف هو ، مثلاً ، إحلال عقيدة بشرية محل العقيدة الإسلامية ، أو إنه إفراغ العقل البشرى من العقائد كليـة ، وجعله مكتفياً بما يشرعه لنفسه من مبادىء وقوانين ؟

هل يستطيع كاتب يحترم عقله ، ويعرف أن لدى قرائه حداً أدنى من التفكير المنطقى ، أن يقول فى صفحة واحدة إن العلمانية مرادفة للادينية ، ويقول فى الوقت ذاته إن العلمانية هى الذراع الأولى للتبشير الصليبى ؟

٣ - وإذا تركنا المنطق الواضح جانباً ، واستشهدنا بالواقع الحالى والسوابق التاريخية الماضية ، فكيف يمكن أن تكون العلمانية ذراعاً للتبشير الصليبى ؟ لقد ظهرت العلمانية فى أوروبا ، كما يعترف الجميع ، وضمنهم الكاتب نفسه ، كرد فعل على طغيان الكنيسة ووقوفها فى وجه التطور الاجتماعى والعلمى فى الغرب . فهل ترضى الكنيسة ، التى هى بغير شك راعية التبشير ، بأن تستعين فى مهمتها هذه بذراع تسعى إلى هدمها ؟

إن الهدف من اختيار هذه الأمثلة وإخضاعها للتحليل ليس نقدها فى ذاتها ، أو نقد أصحابها ، وإنما هو نقد ذلك النمط الفكرى الذى ينتشر على أوسـع نطاق بين الإسلاميين المعاصرين . ولا شك فى أن التهافت المنطقى والعلمى لهذا النمط الفكرى يدل على أن كتاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحد الأدنى من الحس النقدى ، ومن الثقافة العامة التى تسمح له بكشف مغالطاتهم . فهذا المستوى الهابط فى الخطاب الإسلامى المعاصر يفترض جمهوراً مطيعاً ، مصدقاً لكل ما يقال له ، لا يقرأ سوى كتب التيار الإسلامى نفسه ، ولا يفكر لحظة واحدة فى أن ما يقرأه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد . ومن هنا كان من مصلحة هؤلاء الكتاب ترويض جمهورهم حتى يمكن أن تروج كتاباتهم السطحية بين هذا الجمهور . وهكذا تكتمل أطراف الحلقة : فالجمهور غير الواعى يروّج الكتابات السطحية ، والكتابات السطحية تزيد من تغييب الوعى لدى الجمهور . أى أن الكاتب يخلق جمهوره ، والجمهور يخلق كاتبه .

الانتقادات العلمية

لا ترتكز جميع الانتقادات الموجهة إلى العلمانية على أسس خطابية ودعائية كتلك التى ناقشناها فى الجزء السابق من بحثنا . بل إن هناك فئة أخرى من الانتقادات تلجأ إلى حجج يمكن أن توصف بأنها علمية وتاريخية ، بمعنى أنها تعبر عن وجهة نظر تتضمن حداً أدنى من التماسك والاتساق ، وتستدعى مناقشة عقلية وعلمية تكشف عما فيها من أوجه الصواب والخطأ . وسوف نعرض الآن لأهم هذه الانتقادات ، التى هى أكثر جدية بما لا يقاس ، من الانتقادات الخطابية السابقة . وفى اعتقادنا أن مصير العلمانية الحقيقى يتوقف على قدرة العلمانيين على مواجهة هذه الحجج التى تصطبغ بالصبغة العلمية والعقلية . والمحور الذى تدور حوله جميع الانتقادات العلمية الموجهة إلى العلمانية هو الربط بينها وبين ظروف المجتمع الأوروبى فى مرحلة معينة من تاريخه ، ومن هنا فإن مناقشة هذه المسألة من جميع أوجهها هى ، فى رأينا ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع بأسره .

هل العلمانية ضرورة أوروبية فحسب ؟

يؤكد نقاد العلمانية أنها اتجاه فى الفكر ظهر فى المجتمع الأوروبى تعبيراً عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الارتباط بالظروف الخاصة التى مرت بها أوروبا فى مرحلة انتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . ولكن هذه الضرورة التاريخية لا تسرى إلا على مجتمعها وحده ، أما المجتمعات الأخرى التى لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوروبا ، فليست على الإطلاق ملزمة باعتناق العلمانية ، بل إنها لـو اعتنقتها ، لكانت فى ذلك محاكية لأوروبا بطريقة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية واختفاء الإحساس بالكرامة . فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبى ، يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف الخاصة التى مرت بمجتمع معين ، ومن ثم فمن الخطأ الفادح اقتلاعها من تربتها الأصلية وزرعها فى تربة أخرى لم تكن فى أى وقت مهيـأة لاستقبالها ، أو مضطرة إلى الأخذ بها .

هذا التمييز بين ظروف أوروبا عند ظهور العلمانية فى عصر النهضة وظروف العالم الإسلامى المعاصر ، يرتكز على تحليل تاريخى لأوضاع المجتمعين فى هذين العصرين . ففى عصر النهضة كانت أوروبا تكافح من أجل التخلص من ذلك الجمود الفكرى والعملى الذى اتسمت به حياتها فى العصور الوسطـى (وهى أطول فترات التاريخ الأوروبى وأقلهـا تغيـراً وإبداعية) . وكانت العقبة الكبرى التى تحول دون انتقال أوروبا إلى صميم العصر الحديث هى الكنيسة : فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا هيئة قائمة بذاتها ، ذات نفوذ واسع وسلطة طاغيـة ، وكان لها كيانها الرسمى

وترتيبها الهرمى الخاص ، وكانت تعطى نفسها حق التدخل فى أمور الدنيا إلى جانب أمور الدين . وهكذا فإن الفلاسفة والأدباء الجدد اضطروا إلى مواجهة سلطة الكنيسة بوصفها العقبة الكأداء فى وجه التقدم .

غير أن أشد الفئات معاناة من تدخل الكنيسة وسعيها إلى الهيمنة الشاملة كانت فئة العلماء . ففى ميدان العلم ونظرياته الجديدة ـ وخاصة النظرية الكبرنيكية ، التى تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وليست ثابتة وإنما تدور حول الشمس ـ كانت أعنف المواجهات مع الكنيسة ، وبين العلماء ومعتنقى آرائهم الجديدة كان العدد الأكبر من ضحايا استبداد رجال الدين . وهكذا كان تقدم أوروبا رهناً بالوقوف ضد هيمنة الكنيسة ، وكان الحد من سلطة رجال الدين شرطاً أساسياً لنهضة الفكر والعلم والفن فى أوروبا ، ولانطلاق المجتمع الأوروبى ، خلال عدد من القرون يقل عن أصابع اليد الواحدة ، إلى آفاق رحبة جعلت الحضارة الغربية تحتل بسرعة مكانة الصدارة بين مجتمعات العالم الحديث .

وتمضى الحجة الشائعة فى تفنيد العلمانية فتقول إن العلمانية كانت ، بهذا المعنى ، ضرورة أساسية من ضرورات التقدم فى المجتمع الأوروبى . غير أن العالم الإسلامى لم يشهد شيئاً من تلك الأوضاع التى جعلت العلمانية ضرورة محتومة فى أوروبـا . فالإسلام لم يعرف هيئة توازى الهيئة الكنسية الرسمية ، ولا يعرف منصباً رسمياً يحتل قمة الهرم الدينى كمنصب البابا ، ولا أتباعاً من رجال الدين تتدرج مراتبهم فى هرم محدد المعالم . ولم يعرف الإسلام ـ هكذا تقول الحجة ـ اضطهاداً للعلماء ، ولم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمى . ومن ثم فإن الأسباب التى جعلت العلمانية مرحلة ضرورية فى التاريخ الأوروبى ، لا وجود لها فى التاريخ الإسلامى ، السابق أو المعاصر . وعندئذ تصبح الدعوة إلى العلمانية فى العالم الإسلامى المعاصر محاكاة للغرب على غير أساس ، ويمكن الحكم على أصحابها بأنهم منبهرون بالغرب دون أن يتعمقوا فهم طبيعة مجتمعهم .

هذه ، بقدر كبير من الإيجاز ، هى الخطوط الرئيسية لتلك الحجة التى تفند الدعوة العلمانية فى العالم الإسلامى المعاصر باعتبارها دعوة مستوردة غريبة عن روح مجتمعنا وجوهره الأصيل . والحجة ، كما يرى القارىء ، شديدة الإغراء ، وهى تبدو حجة حاسمة لا تكتفى بتفنيد رأى خصومها ، وإنما تضعهم فى مركز حرج وتصورهم بصورة هزيلة تدعو إلى السخرية . ولقد كانت قوتها الظاهرة هذه هى التى جعلتها ترد على ألسن الجميع . فالكل يؤمنون بها ويرددونها باقتناع تام . وحين أقول الكل ، فإنى لا أعنى فقط المفكرين الإسلاميين ، بمختلف اتجاهاتهم ، كالغزالى والقرضاوى والجندى وشمس الدين وعمارة ، وإنما أعنى أيضاً مفكرين لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة ، بل كانت الثقافة الغربية مكوناً أساسياً من مكوناته ، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى .

ومع ذلك ، فإن هذه الحجة ، التى تبدو فى نظر هؤلاء جميعاً غير قابلة للتفنيد ، هى فى رأيى حجة باطلة فى مجملها وفى جميع تفاصيلها . وسأحاول فيما يلى أن أبرهن على صحة ما أقول .

١ ـ الإسلام والمؤسسة الدينية :

أول عناصر المقارنة بين الأوضاع التى حتمت ظهور العلمانية فى أوروبا المسيحية ، وبين أوضاع العالم الإسلامى ، هو أن أوروبا كانت طوال العصور الوسطى خاضعة لمؤسسة دينية رسمية هرمية البنية ذات هيمنة هائلة على المجتمعات الأوروبية ، على حين أن الإسلام لم يعرف مثل هذه المؤسسة الدينية ، ولا توجد فيه هيئة تقوم بدور الوساطة بين الإنسان وخالقه . فهو لا يعرف رجالاً للدين بالمعنى السائد فى الغرب ، وإنما يعرف " علماء دين " فحسب ليست لهم أية سلطة تتعدى نطاق اجتهادهم الخاص فى أمور الدين .

وبطبيعة الحال فإن المقارنة التفصيلية مستحيلة ، وخاصة إذا أجريت بين ظروف أوروبا عند نهاية العصور الوسطى وظروف العالم الإسلامى الحالية . فإلى جانب القرون الأربعة التى تفصل بين الفترتين ـ وهى القرون الأربعة ذاتها التى شهدت تطورات حضارية تفوق ما عرفته البشرية منذ بداية تاريخها ـ هناك الاختلاف الهائل بين الأسس التى قام عليها كل من المجتمعين . ومن هنا فمن المتوقع ، ومن الطبيعى ، أن نجد اختلافاً واضحاً بين وضع القائمين على أمور الدين فى كلا المجتمعين .

غير أن القول بأن الإسلام لا يعرف ، ولم يعرف ، مؤسسة دينية على الإطلاق ، هو قول ينطوى على قدر غير قليل من الإسراف . ربما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية ، وهذا كما قلنا أمر طبيعى ، ولكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية مسموعة الكلمة مرهوبة الجانب ، يرعى شئونها ويسهر على حمايتها رجال متخصصون فى أمور الدين ، ولها فى كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية فى الدولة . فالأزهر ، على سبيل المثال ، مؤسسة دينية ، يحتل قمتها شيـخ الأزهر ، الذى كان ـ قبل أن يخضع منصبه لمطالب السلطة السياسية فى العقود الأخيرة ـ أكبر الشخصيات

الدينية التى تتمتع بتبجيل وتوقير فى كافة أرجاء العالم الإسلامى . وهيئة الافتاء ، وعلى رأسها مفتى الديار ، وكذلك هيئة كبار العلماء ، تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال فيها ، يُطلب رأيها فى الأمور الهامة ، ولا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد تصديقها عليها ، ولا يمر أي تعديل فى قوانين هامة - مثل قانون الأحوال الشخصية - إلا إذا أقرته . وفى المذهب الشيعى المعاصر ، يتمثل هذا الوضع بصورة أوضح ، حيث يظهر الترتيب الهرمى على نحو لا تخطئه العين ، بادئاً من الملا ومارا بحجة الإسلام ومنتهياً إلى آية الله وآية الله العظمى . ومنذ الثورة الإيرانية أصبح لهذا الترتيب الهرمى سلطة ، فى إدارة كافة شئون الحكم ، ربما فاقت سلطة البابوات فى العصور الوسطى .

وطوال التاريخ الإسلامى كانت هذه السلطة الدينية قائمة ، وكانت أحياناً تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادىء الدين الأصيلة ، فيؤدى ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء وسلاطين وأمراء ، وأحياناً أخرى تضع نفسها فى خدمة الحاكم وتصدر له من الأحكام والفتاوى ما يقدم سنداً شرعياً لتصرفاته ، حتى لو كانت جائرة أو طائشة . وامتد ذلك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا : حين أصبحت الكتب والمنشورات تعرض على هيئة دينية منبثقة عن الأزهر ، تملك حق مصادرة أى نتاج فكرى أو أدبى أو علمى يتعارض مع تفسيرها الخاص للدين . .

ولو تحقق المطلب الذى تنادى به الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وتم تطبيق الشريعة الإسلامية بديلاً عما يسمونه بالقوانين الوضعية ، لأصبح من المحتم أن تظهر على مختلف المستويات مؤسسات دينية تفوق فى قدراتها التنفيذية سائر مؤسسات المجتمع ، ولابد عندئذ أن يصبح لعمر عبد الرحمن أو حافظ سلامة أو السماوى ، وكل من يساندهم ويدعمهم ، سلطة فى الدولة الجديدة لا تقل - إن لم تزد - عن سلطة المكاشفى فى السودان أو خلخالى فى إيران .

إن الكتاب المعاصرين الناقدين للعلمانية على أساس أنها مرتبطة بظروف أوروبا الخاصة وحدها ، لا يملون من تأكيد التميز بين وضع المسيحية فى العالم الغربى ، الذى كان منقسماً إلى سلطة زمنية وسلطة روحية ، ووضع الإسلام الذى لا يعرف تميزاً كهذا ، والذى يوحد بين ما هو زمنى (أى الدنيا) وما هو روحى (أى الدين) . ولكن الأمر الذى يغفله هؤلاء هو أن كاثوليكية العصور الوسطى فى أوروبا كانت بدورها شاملة للزمنى والروحى ، تسعى إلى حكم هذا العالم والعالم الآخر معاً ، بل إن اسم الكاثوليكية ، لغوياً ، يعبر عن معنى الشمول الذى لا يخرج عن نطاقه شىء . ولم يحدث الانقسام المنسوب إلى الحضارة الأوروبية إلابعد نضال طويل ، ظلت خلاله السلطة البابوية تحاول بقدر استطاعتها أن تتحكم فى الدنيا بقدر ما تتحكم فى الدين . ومعنى ذلك أن فكرة شمول الدين لأمور الدنيا ليست شيئاً يختص به الإسلام ، كما يعتقد نقاد العلمانية المعاصرون ، بل إن المسيحية قد عرفتها حق المعرفة . أما الاعتقاد الشائع بين نقاد العلمانية فى بلادنا ، والقائل إن المسيحية لا تنظم شئون الدنيا ، ولا تتضمن الأحكام الدينية اللازمة لذلك ، فهو اعتقاد مفرط فى التبسيط ، يحاول صياغة التاريخ على النحو الذى يلائم أغراض أصحابه . وحقيقة الأمر أن كل من يتابع تاريخ أوروبا فى العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعى الكنيسة الكاثوليكية إلى إقحام العقيدة المسيحية فى كل صغيرة وكبيرة ، ومدى الجهد الذى بذلته السلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل فى حياة الناس العامة والخاصة . وبعبارة أخرى فإن كلمة المسيح " اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ، التى يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أن المسيحية كانت تؤكد ثنائية الدنيا والدين ، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شئون الدنيا ، بل كان جهدها كله منصباً على حكم مملكة الله - هذه الكلمة لم تكن تُفسر على هذا النحو فى العصور الوسطى الأوروبية ، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخلى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين . ولم تتمكن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلا بعد ذلك النضال المرير التي خاضه مفكروها وعلماؤها وبعض رجال الدين فيها طوال فترة لا تقل عن قرنين من الزمان .

فإذا كان النزوع إلى الشمول حقيقة مؤكدة فى تاريخ المسيحية - خلال قرونها العشرة الأولى على الأقل - فإن أوضاع مسيحية العصور الوسطى لم تكن تختلف فى أساسياتها عن الأوضاع السائدة فى الإسلام . وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان ، وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافاً كبيراً ، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركاً بينهما ؛ ومن ثم فإن أحد الأسباب التى بررت ظهور العلمانية فى أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة فى العالم الإسلامى .

٢ - موقف السلطة الدينية من العلم :

لعل أشهر الحجج التى يستند إليها خصوم العلمانية فى العالم الإسلامى هى الحجة القائلة إن العلمانية كانت لها ضرورتها فى أوروبا ، منذ عصر النهضة ، لأن المؤسسة الدينية أثبتت هناك عداوتها السافرة للعلم الحديث ، وحاربت

كشوفه الجديدة بضراوة ، ومن ثم فإن المجتمع الأوروبى ، الذى خاض تجربة رائدة شديدة الخصوبة فى ميدان الكشف العلمى منذ عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كان لزاماً عليه أن يعمل على إفساح المجال أمام التقدم العلمى الحديث عن طريق الحد من سلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية . ومن الواضح أن هذه الحجة لا تكتسب قيمتها إلا إذا أضيف إليها وجهها الآخر ، وهو أن الحضارة الإسلامية لم تشهد اضطهاداً للعلم على أيدى رجال الدين ، وأن العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل ، ومن ثم فإن الأسباب التى دعت إلى ظهور العلمانية فى أوروبا لا وجود لها فى عالم الإسلام .

على أنه ، إذا كان الوجه الأول لهذه الحجة ، الخاص بالوضع فى أوروبا ، صحيحاً ومؤيداً بشهادة التاريخ ، فلست أدرى كيف أقنع أصحاب هذه الحجة أنفسهم بصحة الوجه الثانى ، الذى ينفى حدوث أى تصادم بين الدين والعلم فى ظل الحضارة الإسلامية . فماذا يقول هؤلاء عن المحن التى ألمت بالمعتزلة ، وابن رشد ، والسهروردى ، والحلاج ، على سبيل المثال ؟ ألم يكن رجال الدين ، بصورة أو بأخرى وراء الاضطهاد الذى حل بهؤلاء المفكرين ؟ وهل كانت الصورة هنا تختلف كثيراً عن صورة اضطهاد العلم والفكر كلما خرج عن خط الكنيسة المرسوم فى العصور الوسطى الأوروبية ؟

قد يقال إن تلك الأوضاع كانت سائدة فى العالم كله فى المرحلة السابقة على العصر الحديث ، وإن الأمور اختلفت فى العالم الإسلامى الحديث . ولكن ماذا نقول عن الاضطهاد الذى ألحقه رجال الدين ، أو مؤسسة الأزهر ، بطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، ومحمد أحمد خلف الله ، وكثير غيرهم من الباحثين والمفكرين ؟ أليس هذا دليلاً على أن الصدام بين المفكر أو العالم وبين السلطة الدينية ما زال على أشده فى المجتمع الإسلامى فى صميم العصر الحديث ؟

وقد يقال إن الحالات السابقة تتعلق بشخصيات كانت تتحدى مبادىء دينية أساسية ، وكان الصدام معها محتوماً . ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدفاع ، فإنا سنجد الوضع مماثلاً فى تعامل رجال الدين الإسلامى مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة . فما زال داروين وفرويد حتى اليوم موضوعين فى القائمة السوداء ، لدى جميع المفكرين الإسلاميين ، وبخاصة رجال الدين منهم ، وما تزال تعاليمهما ونظرياتهما تُلعن كل صباح ومساء على أيدى أشخاص لم يقرأوا عنهما إلا ماكتبه شركاؤهم فى الفكر ، بل إن مجرد الإشارة إلى اسميهما ، ومعهما اسم ماركس بالطبع ، يُعد من المحرمات فى أكثر البلاد تمسكاً بالتعاليم الشكلية للإسلام .

وقد يقال أيضاً إن تلك النظريات كانت تنطوى على نتائج تهدد القيم الدينية تهديداً خطيراً . ولكن ، حتى لو صح هذا الدفاع ، فماذا نقول عن كشوف علمية محايدة لم تكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو من بعيد ، كالهندسة الوراثية وأطفال الأنابيب ؟ إن أمثال هذه الكشوف ما زالت تحتاج إلى مباركة هيئات دينية عليا قبل أن تصبح مشروعة فى المجتمع الإسلامى . وكلنا نذكر كيف أن بعض هذه الهيئات أفتت فى البدء بتحريم الإنجاب عن طريق الأنابيب ، ثم عدلت عن رأيها فيما بعد ، حينما اتضح لها أن هذا الأسلوب يمكن أن يحاط بجميع الضمانات التى تحول دون الخلط بين الأنساب ، وإنه فى الوقت ذاته يؤدى خدمة إنسانية جليلة لأسر يستحيل عليها الإنجاب بالأساليب الطبيعية .

والذى يهمنا فى هذا كله هو أن هناك بالفعل سلطة دينية تتدخل فى الأمور العلمية ، وتحلل كشوف العلم والتكنولوجيا أو تحرمها وفقاً لمعايير دينية خالصة . ولسنا الآن فى معرض تقييم هذا التدخل ، ولا يعنينا إن كان صواباً أم خطأ ، بل إن كل ما نود إثباته هو أن تلك المقولة التى يرددها خصوم العلمانية وكأنها بديهية لا تناقش ، والقائلة إن أوروبا لجأت إلى العلمانية تخلصاً من تدخل المؤسسة الدينية الرسمية ـ ممثلة فى الكنيسة ـ فى شئون العلم ووقوفها فى وجه كشوفه الجديدة ، على حين أن الإسلام لا يعرف مؤسسة دينية كهذه ، ولم يشهد تدخلاً باسم الدين ضد العلم ـ هذه المقولة لا تعدو فى نظرنا أن تكون وهماً كبيراً أقنعنا أنفسنا به حتى نجد مبرراً لاستبعاد مبدأ العلمانية من جذوره . وحقيقة الأمر أن الأسباب نفسها التى أدت إلى ظهور العلمانية فى أوروبا قائمة فى مجتمعنا الإسلامى ، مع فارق أساسى هو أن محاربة الكنيسة الأوروبية للعلم كانت بالغة الضراوة فى بدايات عصر النهضة ، أى فى وقت كان العلم الحديث فيه لا يزال يخطو خطواته الأولى ، وكان الجهل أقوى سيطرة وأكثر شيوعاً فى المجتمع بأسره . أما نحن ، فما عذرنا إذا عدنا إلى محاربة النظريات العلمية باسم الدين بعد أربعة قرون صنع العلم خلالها المعجزات ؟ وما عذرنا حين نجد أنفسنا عاجزين فى جميع المواسم الدينية الهامة عن الاتفاق على بدايات الشهور القمرية ، أعنى عاجزين عن الاعتراف بقدرة الحسابات الفلكية على تحديد هذه البدايات ، فى الوقت الذى أخذ فيه الإنسان يتطلع إلى استيطان الكواكب البعيدة ؟ وكيف نسمح لعقولنا بتصديق الزعم القائل إن الهيئات الدينية فى العالم الإسلامى لا تعترض طريق العلم ، إذا كانت تلك

الهيئات لا تزال حتى هذه اللحظة عاجزة عن إبداء الثقة فى العلم فى أمر ضئيل الشأن مثل ظهور الهلال فى مطلع الشهر العربى ؟

٣ – الإسلام وعقلية العصور الوسطى :

أما العنصرُ الثالث فى تلك الحجة التى تربط بين ظهور العلمانية وظروف أوروبا الخاصة فى نهاية العصور الوسطى ، وترى أن هذه الظروف غير قائمة فى حالة الإسلام . فيرتكز على التمييز بين تاريخ أوروبا ، الذى شهد عصراً قديماً مزدهراً وعصراً وسيطاً متخلفاً (على الرغم من أنه كان أطول العصور كلها زمناً) وعصراً حديثاً بلغ فيه التقدم أقصى درجاته ، وبين التاريخ الإسلامى الذى لا يسير وفقاً لهذا الترتيب . فالعصور الوسطى الإسلامية كانت هى العصور الذهبية فى التاريخ الإسلامى ، وما يقال عن ضرورة الأخذ بالعلمانية تحرراً من عقلية العصور الوسطى هو كلام خاضع لوجهة النظر الأوروبية إلى التاريخ ، أى أنه محاكاة لأوربا فى مجتمع كان له مساره المختلف عن مسارها .

وأول ما نلاحظه على هذه الحجة هو أنها تربط بين ظهور أى مذهب فكرى وبين الأصل الذى نشأ منه ، وكأن هذا المنصب ينبغى أن يظل مقيداً بأصله الأول أبد الآبدين . فإذا كانت العلمانية قد نشأت حقاً فى ظروف عصر النهضة الأوروبية . فما الذى يمنع من أن تكون ، من حيث المبدأ ، قابلة للتطبيق فى ظـروف أخرى ؟ إن كل مبدأ أحدث نقطة تحول فى حياة البشرية ، كان فى بدايته مرتبطاً بزمـان ومكان ومجتمع معين ، ولكنه سرعان ما تحول إلى مكتسب بشرى عام ، وأصبح ملكاً للإنسانية جمعاء . وما أشبه الذين يسعون إلى تقييد العلمانية بظروف أوروبا الخاصة فى عصر النهضة – ما أشبههم بمن يرفضون تطبيق المبادىء الديموقراطية فى العالم الإسلامى بحجة أن الديموقراطية كلمة يونانية الأصل تنتمى إلى صميم الحضارة الغربية وحدها ، ومن ثم فإن الدعوة إليها فى مجتمعاتنا الإسلامية إنما تنطوى على محاكاة وتبعية واغتراب . ولا جدال فى أن الشرور التى عانتها المجتمعات الإسلامية الحديثة من جراء الاستبداد والحكم المطلق – الذى يكتسى فى أحيان غير قليلة برداء الدين – تكفى لإقناعنا بأن مبدأً عظيماً كالديموقراطية لا يصح أن يظل إلى الأبد مرتبطاً بالأصل الذى نشأ فيه ، وأن التجربة الطويلة أثبتت قدرته على التحول إلى مبدأ أساسى فى شئون السياسة والحكم يمكن تطبيقه بنجاح – بعد إدخال التعديلات اللازمة – على أى مجتمع بشرى .

ومثل هذا يقال عن العلمانية . ذلك لأن أولئك الذين يتصوورون أنها مجرد نتاج مباشر لتمرد الأوروبيين على مواقف كنيستهم الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، يغفلون جوهر العلمانية ويتعلقون بقشورها . فالعلمانية الأوروبية لم تكن حركة رافضة للدين بدليل أن الدين لم يختف مـن أوروبا ، والغرب بأكمله ، بعد أربعة قرون من اتباع المبادىء العلمانية فى كافة الميادين . وإنما كانت العلمانية رافضة لأسلوب معين فى التفكير كان يتمسك به رجال الدين فى ذلك العصر ويستخدمون سلطتهم الجبارة من أجل فرضه بالقوة . فما هو هذا الأسلوب الذى تصدت العلمانية لرفضه وما عناصره ؟

إن أول وأهم ما كانت ترفضه العلمانية الأوروبية هو أسلوب التفكير بالسلطة ، وهو الأسلوب الذى كان مميزاً لتفكير العصور الوسطى . والمقصود بالتفكير بالسلطة ، ألا يواجه المرء المشكلات ، أو الظواهر المطلوب بحثها ، بصورة مباشرة ، وإنما يستشهد بما قيل عنها فى كتب مقدسة أو على ألسنة الشخصيات المشهورة فى الماضى بوجه خاص . ومن الواضح أن التفكير بالسلطة يسد الطريق أمـام أية مناقشة منطقية أو علمية ، إذ أن مَن يفكر بهذا الأسلوب لا يقدم أية أدلة أو براهين ، وإنما يضع جمهوره أمام سلطة النص أو أقوال الشخصية المشهورة ، وعلى هذا الجمهور أن يسلم بهذه السلطة ، وإلا تعرض للاتهام بالهرطقة أو التجديف . والمثال المشهور على ذلك هو موقف رجال الدين من النظرية الفلكية الجديدة التى تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وبأنها متحركة ، إلخ ... فقد كان تفسير رجال الدين هؤلاء لنصوص دينية معينة تقول إن السماء قـــد " رفعت " عن الأرض وإن كل ما حول الأرض من أجرام سماوية يدور حولها بينما تظل هى ثابتة فى موضعها ، وإن الكون كله قد سخر لخدمة الإنسان ، ومن ثم فإنه يحتل مركز الكون ، والأرض التى يعيش عليها تحتل مكانة مماثلة – كان تفسيرهم لهذه النصوص هو الأساس الذى ارتكزوا عليه من أجل إنكار النظرية الجديدة واضطهاد القائلين بهـــا . وبطبيعة الحال فإنهم لم يحاولوا مناقشة الأدلة التى ترتكز عليها النظرية بطريقة علمية ، وإنما وضعوا الإنسان أمام سلطة النص ، وسلبوه بالتالى حريته فى التفكير وفى الوصول إلى الحقائق بنفسه .

هذا التفكير بالسلطة يجر وراءه مجموعة من النتائج التى تحول دون حدوث أى تقدم علمى أو فكرى أو اجتماعى حقيقى ؛ كالاعتقاد بأن المرء يملك الحقيقة المطلقة . وبأن البشرية كلها تنقسم إلى أهل الحق (الذين ينتمى إليهم صاحب هذا الاعتقاد بطبيعة الحال) وأهل الباطل (وهم الآخرون جميعاً – مع أن كلا منهم يؤمن طبعاً بحقيقته

المطلقة الخاصة به) ، وكذلك الاعتقاد بأن دور العقل ثانوى أو هامشى ، وبأن التغير وهم ظاهري ، وبأن الاعتماد على التجربة والخبرة والممارسة علامة قصور ، لأن أرفع الحقائق هى تلك التى تأتى من السلطة العليا .

والآن ، لنسأل أنفسنا : هل العصور الوسطى ، بهذا المعنى ، حالة أوروبية خاصة ، أم أنها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع بكثير من أوروبا ذاتها ؟ إن لهذا السؤال أهمية حيوية : فعليه يتوقف قبولنا للعلمانية بوصفها ضرورة لا غناء لنا عنها فى عصرنا الحاضر ، أو رفضنا لها بوصفها محاكاة لأوضاع كانت سائدة فى أوروبا ولا علاقة لها بعالمنا الإسلامى .

والإجابة التى أومن بها إيماناً تاماً ، واعتقد أنها تمثل نقطة حاسمة فى معالجة هذا الموضوع ، هى أن العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب ، وإنما هى أيضاً حالة ذهنية . فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخى أو الزمنى لقلنا إنها تنتمى إلى حضارة معينة ، غريبة عنا ، فى مرحلة معينة من تطورها . ولكننا لو تأملناها من حيث هى أسلوب فى التفكير لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار فى مجتمعات كثيرة ، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التى انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب ، وإنما هى أيضاً وضع نجد له نظائر فى صميم العصر الذى نعيش فيه . فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة ، ويضع حاجزاً بين هذه الحقيقة وبين قابلية المناقشة والنقد ، وكل من يتخذ لحججه سنداً وحيداً من الاستشهاد بالنصوص أو اقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادى والعشرين .

إن الحاجة إلى تجاوز العصور الوسطى لم تكن ملحة فى عصر النهضة الأوروبية فحسب ، بل إن ما فعلته العلمانية فى أوروبا ، من تحرير للعقول من الاستشهادات والاقتباسات والارتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش ، إنما يمثل حاجة دائمة تتكرر فى مختلف العصور والبيئات . فلكل مجتمع عصوره الوسطى ، حتى فى صميم عصرنا الحاضر ، ولكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السلطوى ومواجهة المشكلات مباشرة بمنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة والتجربة . والمسلم المعاصر الذى لا يعرف كيف يناقش وضع المرأة ، مثلاً ، إلا من خلال النصوص والروايات المتواترة عن السلف الصالح ، دون أن يتأمل الأوضاع الفعلية والمشكلات الراهنة للمرأة المعاصرة ، يعيش فى العصور الوسطى ويحتاج إلى ثورة فكرية شاملة كيما يغير طريقته فى النظر إلى الأمور . ولا يصدق هذا علينا فحسب ، وإنما نستطيع أن نجد أمثلة لتفكير العصور الوسطى فى معظم دول العالم الثالث من غير المسلمين ، بل إن كثيراً من المفكرين السوفييت الذين لم يكن فى استطاعتهم ، حتى عهد قريب ، أن يعرضوا آراءهم فى موضوع ما دون الاستشهاد فى كل صغيرة وكبيرة بأقوال ماركس ولينين ، كانوا يعيشون فى ظل عقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان الموضوع الذى يعالجونه يتعلق بعصر الفضاء . ومن هنا فإن جهود جورباتشوف تمثل بالنسبة إلى هؤلاء حركة إصلاح فكرى - بقدر ما هى إصلاح سياسى واجتماعى - توازى ما قامت به النزعة العلمانية فى أوروبا عند أفول العصور الوسطى .

إن الأسلوب السائد بين الأصوليين الإسلاميين المعاصرين ، عندما يواجهون أى موقف جديد ، هو " قياسه " على نص من النصوص ، أو البحث عن حالة مشابهة له فى كتابات الأئمة والفقهاء ، فإن لم يجدوا لم يكن هناك مفر من " الاجتهاد " ، ولكن مع التزام روح النصوص والأحكام الشرعية . وكل من درس شيئاً عن تاريخ الحضارة يعلم أن منهج " القياس " هذا هو أول ما ثار عليه الأوروبيون حيث أرادوا أن ينفضوا عنهم غبار العصور الوسطى ويشقوا لعقولهم طريقاً جديداً . صحيح أن " القياس " يختلف نوعه وتفاصيله فى الحالتين ، ولكن الروح واحدة : إذ أن المرجع الأخير فى الحالتين هو تلك المعرفة المسبقة التى يفترض أنها هى المرجع والسند فى بحثنا عن أية حقيقة أو فى حكمنا على أى موقف جديد .

ألسنا ، فى عالمنا الإسلامى المعاصر ، محتاجين إلى من يقول لنا ، كما قال كبار مفكرى عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم : إذا كانت الطبيعة أمامكم ، ومشاكل الناس والعالم أمامكم ، فلماذا ترجعون فى كل شىء إلى النصوص ؟ ولماذا تتخذون من الفكر الموروث سلطة لا تناقش ؟ ولماذا لا تواجهون المواقف الجديدة بعقولكم ، التى يستحيل أن يكون الله قد حكم عليها بأنها أعجز وأضعف من عقول القدماء ؟

إن التحليل السابق انتهى بنا إلى نتيجتين على جانب عظيم من الأهمية : الأولى أن العصور الوسطى ليست مرحلة لها موقع زمنى محدد فحسب ، وإنما هى حالة ذهنية يمكن أن تتكرر فى مجتمعات كثيرة ، وفى أزمنة متعددة ، بل إن لها أمثلة واضحة فى صميم عصرنا الحاضر . والثانية أن السمات المميزة لهذه الحالة الذهنية لا يزال الكثير منها قائماً فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها

التفكير بالسلطة ، والاعتقاد بحقيقة واحدة مطلقة هـي « حقيقتنا » الخاصة ، وكل ما عداها بطلان ، والاحتكام الدائم إلى النصوص وإلى أقوال القدماء ومواقفهم بدلاً من المواجهة المباشرة للمشكلات .

وهذا يعنى أن الأسباب التى دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح فى عالمنا الإسلامى المعاصر . ويعنى أيضاً أن الفكرة التى يرددها الجميع على وجه التقريب ، وهى أن العلمانية نتاج لظروف انفردت بها أوروبا فى مرحلة معينة من تطورها ، هى فكرة لا تقوم على أساس .

وفى إطار التحليل الذى نقول به ، تكون العلمانية ضرورة لازمة لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقل ويحل محله التفكير العاجز الذى يرتكن دائماً على مصدر خارجه ، ويرى نفسه أشد قصوراً من أن يستطيع مواجهة المشكلات بنفسه . وبهذا المعنى لا تكون العلمانية على الإطلاق مبدأ مستورداً من الغرب ، وإنما هى مبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات البشرية إذا وجدت نفسها تواجه صراعاً بين استقلالية الفكر وسلطويته .

وتؤدى الفكرة التى نقول بها الآن إلى نتيجة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى ، ولكنها تغدو مفهومة ومعقولة تماماً فى ضوء التحليل الذى قدمناه من قبل . هذه الفكرة هى أن الآية ينبغى أن تعكس فيما بين الاتجاه العلمانى والاتجاه السلطوى التراثى الذى يسمى نفسه إسلامياً . فالوضع الشائع لدى أصحاب الفكر التراثى هو أن يصفوا العلمانيين بأنهم تابعون لحضارة غريبة عنهم ، وبأنهم مقلدون يستوردون مبدأهم الأساسى من الغرب ، بينما يصفون أنفسهم بالأصالة وبالتفكير المستقل الذى يرفض المبادىء المستوردة ويعود دائماً إلى جذوره التاريخية والحضارية . وفى رأيى أننا لو أمعنا الفكر لوجب أن نقلب هذا الوضع رأساً على عقب . ذلك لأن التراثيين ، فى عجزهم الدائم عن مواجهة الحاضر بمنطقه الخاص ، وفى اضطرارهم المستمر إلى استخلاص أسس تفكيرهم من المبادىء السائدة فى عصور سابقة ، هم الذين يكشفون عن عجز واضح عن الاستقلال ، ويعلنون بلا مواربة تبعيتهم لأجيال تفصلها عنهم قرون عديدة . صحيح أن هذه الأجيال ليست غريبة عنا ، ولا تنتمى إلى حضارة غير حضارتنا ، غير أن الحالة الذهنية للشخص الذى يهرع إلى نص قديم لكى يستصدر منه حكماً على أى موقف جديد يواجهه ، هى فى حقيقتها حالة الشخص التابع ، الذى يخشى التفكير فى الأمور بنفسه ويعجز عنه . وفى مقابل ذلك فإن العلمانيين ، الذين يدعون إلى الاندماج المباشر فى العصر ومواجهة مشكلاته بمنطق وتفكير معاصر ، يكشفون بغير شك عن استقلالية واعتماد على الذات لا جدال فيهما . وأكبر الأساطير ، فى رأينا ، هو تلك الأكذوبة التى رددها خصوم العلمانية وصدقها أتباعهم بلا تفكير ، وهى أن العلمانيين يدعون إلى السير فى ركاب الفكر الغربى ، ويستمدون الحلول لمشكلاتهم من نظريات جاءت بها الحضارة الأوروبية ، وأنهم بالتالى تابعون معتمدون على الغير . فكل ما يريده العلمانى هو أن يسير فى موكب التقدم ، وأن يبحث عن أحدث الأفكار وأقدرها على مواجهة مشكلات العصر . وليس فى دعوته ما يحتم على الإطلاق مجاراة الأوروبيين فى أساليبهم وممارساتهم وأفكارهم ، وإنما قد يتلاقى مع الأوروبيين ـ دون تعمد ودون تخطيط مسبق ـ فى سعيه إلى تطبيق المنهج العقلى والمنطق الدقيق ، وفى رفضه لسلطة القدماء على عقول المحدثين . ولكن جوهر دعوته هو استقلالية التفكير لا تبعيته .

وخلاصة القول إن العلاقة بين التراثيين والعلمانيين ، من حيث مدى استقلال كل طرف أو تبعيته ، تُعرض علينا بطريقة مقلوبة مضللة . وهذا التضليل يظهر بكل وضوح إذا ما أوجزنا المسألة فى عبارة واحدة ، وهى أن التراثى لا يفكر إلا عن طريق غيره ، بينما العلمانى لا يفكر إلا بنفسه .

٤ ـ العلمانية والتراث :

يتصور خصوم العلمانية أنهم هم وحدهم حماة التراث ، وأن العلمانيين يدعون إلى هدمه ويستمدون مقومات تفكيرهم من حضارة غريبة عن حضارتنا . ويترتب على ذلك اعتقاد راسخ لديهم بأننا لا نستطيع الحفاظ على هويتنا والتمسك بجذورنا إلا برفض العلمانية . ونحن نأمل أن نكون قد أثبتنا فى مناقشتنا السابقة أن العلمانية إنما هى فى أساسها تعبير عن منهج معين فى التفكير لا ينبغى أن يكون مرتبطاً بالغرب ، وأنها تمثل احتياجاً فكرياً دائماً يمكن أن يظهر فى أى مجتمع يحاول كسر نطاق السلطة العقلية والانتقال إلى مرحلة التفكير المستقل . فإذا كان الأمر كذلك ، كان معناه فك الارتباط الذى يقول به هؤلاء الخصوم بين العلمانية وبين الحضارة الغربية .

ويظل لدينا بعد ذلك الشق الثانى من هذا النقد ، وهو القول بأن العلمانية شرط ضرورى للحفاظ على التراث . والواقع أن مجموعة القيم العقلية التى قلنا من قبل إنها تشكل قوام العلمانية ، أعنى قيم العقلانية وروح النقد والتزام المنطق العلمى والاستقلال عن السلطة الفكرية ، ليست على الإطلاق قيماً تنفرد بها الحضارة الغربية (كما

يقول نقاد العلمانية ، الذين ينحون تلك الحضارة - من حيث لا يدرون - شرفاً لا تستحقه) ، بل إن لهذه القيم أصولاً في صميم الحضارة الإسلامية بدورها . فدعاة العلمانية المعاصرون في العالم الإسلامي لا يتعين أن يكونوا نسخاً مشوهة من المفكرين الغربيين المحدثين ، وإنما هم بالأحرى امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم . ومن المؤكد أن هؤلاء الأخيرين بدورهم كانت لهم معاركهم ضد أنصار التقيد الحرفي بالنص والخضوع الكامل للسلطة ، وربما خاضوا هذه المعارك تحت راية الصراع بين " العقل والنقل " أو محاولة التوفيق بين " الحكمة والشريعة " ، وهي بالطبع مصطلحات لا تُستخدم في عصرنا الحاضر ، ولكن جوهر المعركة الفكرية واحد ، بل إنه ليبدو أحياناً أن هؤلاء القدامى قد خاضوا معاركهم في ظل ظروف أفضل من تلك التي يخوض فيها العلمانيون المعاصرون معاركهم ضد السلفية والتراثية على أعتاب القرن الحادي والعشرين .

والواقع أن أحداً من العلمانيين لا يفكر في الدعوة إلى قطع جميع الجسور مع الماضي . ربما كانت هذه الدعوة قد ظهرت لدى بعض علمانييّ أوائل القرن ، أما في الوقت الراهن فإن الفكر العلماني لا يدير ظهره للتراث بأي معنى من المعاني . بل إن بعضاً من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التي عالجت موضوع التراث واتخذت منه موقفاً واعياً ، قد كتبها مفكرون علمانيون . وليس هذا بالأمر المستغرب ، لأن من يدعو إلى التفكير في مشكلات العصر من خلال منطقها الخاص ، لا يتعين على الإطلاق أن يكون داعية إلى مواجهة المستقبل بغير جذور من الماضي ، وليس للتعارض بين الموقفين من وجود إلا في أوهام أولئك الذين يحترفون التجريح والتشنيع .

ولدينا مثال لعدم التعارض بين العلمانية والاهتمام بالتراث في موقف الأوروبيين أنفسهم ، الذين يعترف الجميع بأنهم هم أشد شعوب الأرض تحمساً لمبدأ العلمانية . ففي الوقت نفسه الذي انتشرت فيه الدعوة إلى العلمانية في عصر النهضة الأوروبية ، رداً على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، ظهرت أكبر حركة لدراسة التراث وإحيائه في أوروبا ، وهي الحركة المعروفة باسم " النزعة الإنسانية " Humanism ، وأعيد نشر أهم مؤلفات الفلاسفة والأدباء اليونانيين القدامى بعد تحقيقها بأفضل الطرق العلمية المتاحة في ذلك الحين . وعرفت أوروبا صورة حضارتها القديمة بقدر من الدقة والوضوح لم يكن متاحاً لها في أي وقت مضى ، وذلك في اللحظة نفسها التي أخذت فيها تتأهب لنفض غبار الماضي والسير بكل قوة في طريق المستقبل . ومن المؤكد أن هذه الحركة المزدوجة نحو إحياء الماضي من جهة ، ونحو القفز إلى المستقبل من ناحية أخرى ، تبدو شديدة التناقض من وجهة النظر الشكلية التي تسود لدينا في تلك الصيغة المشهورة : " الأصالة (التراث) أو المعاصرة " . ولكن أوروبا لم تحبس عقلها في إطار ثنائية كهذه ، بل كسرت هذا التناقض ، أو على الأصح تجاوزته ، وبقدر ما أصبحت تؤكد مبادىء العقلانية والعلمانية في عصرها الحديث ، حرصت في الوقت ذاته على كشف أدق تفاصيل تراثها وبعث الحيوية والتجدد في أوصال ماضيها القديم . وما زالت الحضارة الأوروبية (التي تعني هنا الغرب بأسره) تُدهش العالم وتفاجئه بالتجديد المستمر الذي لا يدع للإنسان لحظة يلتقط فيها أنفاسه ، وتعكف في الوقت ذاته على تحليل تراثها الثقافي القديم والتعمق فيه إلى حد لا نجد له نظيراً في أية حضارة أخرى ، دون أن تمنعها علمانيتها الراسخة من العكوف الدائب على تراثها .

وعلى ذلك فإن العلمانية لا يتعين ، من حيث المبدأ ، أن تكون رافضة للتراث ، والتضاد المزعوم بينهما لا يعدو أن يكون أسطورة من الأساطير الباطلة التي ينشرها خصوم العلمانية . غير أن جوهر الخلاف بين الموقفين هو أن العلمانيين ، حين يبدون اهتمامهم بالتراث ، لا يفكرون على الإطلاق في إعادة صياغة حياتهم وفكرهم على مثاله ، على حين أن جوهر الدعوة السلفية الجديدة في بلادنا هو الهجرة من الحاضر إلى الماضي ، واستخلاص المبادئ الأساسية التي توجه الحياة من تلك المثل العليا التي كانت سائدة - أو يقال إنها كانت سائدة - في عصور ماضية تمثل بالنسبة إليهم الحلم والأمل .

إن العلمانية ، مهما تعمقت في التراث ، تظل تضعه في إطاره التاريخي ، وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حددت معالمه . وهي لا تقع أبدا في خطأ الاستعاضة عن الحاضر ، مهما كان هزيلا ، بثراء الماضي ، مهما كان مجيدا . ولذلك كان موقف العلمانية من التراث جامعا بين الحفاظ عليه وتجاوزه ، بل إنها ترى أن التراث لا يصان ولا يحفظ إلا من خلال عملية النقد والتجاوز . وعلى سبيل المثال ، فإن الرياضيات التي استوعبت ، في وقت ما ، كشوف جابر بن حيان ثم تجاوزتها ، قد صانت تراث جابر على نحو أفضل بكثير مما يفعل أولئك الذين يعتقدون أن المبادئ العامة للعلم القديم مازالت صالحة للتطبيق حتى عصرنا الحاضر (كما يفعل جميع المتحمسين " للطب الإسلامي " ، على سبيل المثال) . ولو نظرنا إلى الأمر بشئ من الموضوعية ، لتبين لنا أن اختزان التراث بعيدا عن إطاره التاريخي ، هو الذي يؤدي حتما إلى هدمه (على

عكس ما يبدو للوهلة الأولى) ، وأن تجميد الماضى إلى الحد الذى يُعد معه " صالحا لكل زمان ومكان " هو الذى يسلب هذا الماضى كل نضارته وحيويته .

العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية

بعد أن قمنا بتفنيد الاتهامات الخطابية والعلمية التى توجه إلى العلمانية ، وتبين لنا أن العلمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع معين ولا ترتبط بعصر بعينه من عصور التاريخ ، تظل أمامنا مهمة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة ، وإن كانت مبنية على ما توصلنا إليه فيها من نتائج ، وهى مهمة إثبات أن العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية فى مرحلتها التاريخية الراهنة . ولا مفر خلال معالجة هذا الموضوع الحيوى من الالتجاء إلى الجانب السلبى ، فضلا عن الجانب الإيجابى ، من الحجج التى نسوقها : أعنى أننا لن نكتفى بتأكيد ضرورة العلمانية على المستوى الاجتماعى والسياسى ، بل سنبين فى الوقت ذاته مدى الأخطار التى تصيب مجتمعاتنا إذا لم تأخذ بها .

أولا : أصبح تسييس الدين ، فى العقدين الأخيرين ، أمرا يتسع نطاق الاعتراف به يوما بعد يوم ، بل يبدو أن المعترضين عليه بدأوا يتراجعون ، فأصبح اعتراضهم منصبا على التفاصيل ، على حين أن المبدأ العام أصبح مقبولا لدى أعداد متزايدة منهم . وأصبح من الاعتقادات المتداولة على أوسع نطاق ، القول إن إبعاد الدين عن السياسة ينطوى على انتقاص من قدر الدين ، وتضييق غير مشروع لنطاقه ، ووصل الأمر بأحد المفكرين الذين يحرصون على الاحتفاظ بصورة " الاعتدال " أمام الرأى العام الإسلامى ، إلى حد ابتداع تعبير " الإسلام السياحى " ، للدلالة على موقف خصوم " الإسلام السياسى " .

ومن المؤكد أن الزحف المتزايد لقوى الإسلام السياسى قد نجح ، إلى حد لا يستهان به ، فى تأكيد مبدأ كان حتى عهد قريب مرفوضا رفضا قاطعا . هذا المبدأ هو تدخل الدين فى شئون السياسة ، أو تنظيم السياسة وفقا لمبادئ الدين . فحتى الستينيات من هذا القرن كانت نسبة كبيرة من المشتغلين بالسياسة ، حتى المتدينين منهم ، تؤمن بأن فصل الدين عن السياسة من الأمور البديهية التى لا تعنى على الإطلاق انتقاصا من قدر الدين .(*) ولكن جو الإرهاب الدينى الذى فرض علينا منذ السبعينيات أرغم الكثيرين

على قبول الفكرة القائلة إن الدين ينبغى أن يكون شاملا لجميع جوانب الحياة ، وضمنها الجانب السياسى والاجتماعى ، وأن من يقولون بغير ذلك يسعون إلى خنق العقيدة وحبسها فى أضيق الأطر .

والواقع أن السياسة ، بمعنى إدارة شئون الحكم فى مجتمع معين ، هى بطبيعتها فن متغير ، يقوم على الممارسة المرتكزة - فى الأحوال المثلى - على مجموعة من المبادئ القابلة بدورها للتغير . ولا معنى فى السياسة لعبارة " صالح لكل زمان ومكان " لأن المرونة - حتى بالنسبة إلى المبادئ الأساسية - تشكل جوهرها . وأبسط معرفة بتاريخ البشرية يثبت أن السياسة لا تعرف شيئا أزليا ، وأنها هى فن التواؤم مع أوضاع البشر الشديدة التقلب .

ومن ناحية أخرى ، فإن السياسة تفترض الاختلاف وتعدد وجهات النظر وتباينها ، وأساس مهمتها هو العمل على تغليب اتجاه معين على الاتجاهات الأخرى ، على حين أن الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة ، وكل دين يهدف إلى أن يسرى على الإنسانية جمعاء .

وأخيرا فإن أغلب الممارسات السياسية تنتمى إلى عالم الوسائل ، وتستخدم فيها أساليب ومراوغات تخرج عن عالم الغايات والمثل العليا الذى ينتمى إليه الدين . وبهذا المعنى فإن تسييس الدين يلحق به ضررا بالغا ، إذ ينزله من عليائه ويربطه بجو المناورات والصفقات والمصالح الذى ينبغى أن يظل الدين مترفعا عنه .

وهكذا يؤدى تسييس الدين إلى مأزق لا مخرج منه : فإذا مارسنا هذه السياسة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة فى عالم السياسة ، كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتآمر . وإذا تمسكنا فى تلك السياسة بالمثاليات الدينية كانت نتيجة ذلك عجزا كاملا عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة .

ثانيا : أثبتت التجربة التاريخية أن نطاق الحريات يتسع كثيرا فى ظل الحكم العلمانى عنه فى أى مجتمع تدار فيه شئون السياسة على أساس دينى . فالحكم الدينى يغرى الأغلبية باضطهاد الأقلية ، ويغرى الحكام باستغلال قداسة الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة على أخطائهم . وكثير من حقوق الإنسان الأساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد أو حتى تهدر إذا كان الحكم يرتكز على وجود حقيقة مطلقة يُعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفا . وبالطبع فإن الرد الجاهز على هذا الاعتراض هو

الإشارة إلى ذلك المدى الواسع من التسامح مع الأقليات ، الذى عرفته عصور إسلامية زاهية ، كالعصر الأندلسى على سبيل المثال . وتلك حقيقة تاريخية لا تنكر ، غير أن تفسيرها لا يتعارض مع رأينا السابق : إذ أن الحكم الإسلامى قد كفل تلك الحريات بقدر ما ابتعد عن التعصب وعن حرفية التفسير فى فهم الأحكام الدينية ، ولجأ إلى الاجتهاد والتحرر الفكرى بقدر لا يختلف كثيرا عما يدعو إليه العلمانيون . ولا شك أن الحكم العربى فى الاندلس لم يكن إسلاميا إلا بمعنى فضفاض إلى أبعد حد . أما العصور التى غلب عليها التعصب والتمسك بحرفية النص فقد أهدرت فيها معظم الحريات الأساسية للإنسان .

ثالثا : تضفى العلمانية على الإنسان المكانة التى يستحقها . فهى لا تؤلهه ولا تقول بعصمته من الخطأ ، وإنما هى تعترف بمحدودية عقل الإنسان وعجزه عن تحقيق الكثير مما يتجه إليه طموحه . غير أنها تعترف فى الوقت ذاته بأن عظمة الإنسان تكمن على وجه التحديد فى سعيه الدائم إلى تجاوز عجزه وقصوره ، وتدرك عن وعى أن الإنسان حقق فى هذا المضمار إنجازات رائعة ، ومازال ينتظر ماهو أعظم كثيرا مما حققه.. فالحضارة البشرية ليست إلا سعى هذا الكائن ، الذى يعى جيدا حدوده وقصوره ، إلى تجاوز ذاته . وهذا ينطبق على كافة مجالات الحضارة ، ولكن ما يعنينا هنا هو الميدان السياسى والاجتماعى .

فليس فى وسع أحد الادعاء بأن النظم التى وضعها الإنسان لنفسه كاملة . غير أن إدراك الإنسان لقصور هذه النظم هو الذى يدفعه إلى تحسينها بلا انقطاع . وخلال كل مرحلة فى هذه العملية التى لا تنقطع ، يكتسب الإنسان مزيدا من الخبرات ، ويعمل على تقليل أخطائه والارتفاع بمستوى إنجازاته . والأهم من هذا كله ، أن الإنسان يكتسب مزيدا من الثقة فى نفسه ، ويصحح مساره كلما تراكمت تجاربه ، بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات .

غير أن خصوم العلمانية يحملون فى داخلهم قدرا هائلا من الاحتقار للإنسان ، لا يعلنونه عن الملأ ، وربما لم يكونوا على وعى تام به ، ولكنه كامن فى صميم تعاليمهم . فأكبر الكبائر عندهم ، فى ميدان السياسة وتدبير شئون المجتمع ، هو أن تستمد السلطة السياسية شرعيتها من الإنسان ، ومن الشعب ، وأن يكون تشريعها مستمدا من التجارب والخبرات التى تتراكم لدى المجتمعات البشرية . ذلك لأن كل ما يصدر عن الشعب ، أو عن الإنسان عامة ، موصوم لديهم بالتقلب والتخبط والإخفاق . ولفظ " الوضعى " الذى يصفون به القوانين البشرية (ويعنون به ما هو من وضع الإنسان) أصبح من ألفاظ التجريح والتحقير . ولدى معظم هذه الاتجاهات بغض كامن للديمقراطية ، لمجرد أنها تعنى " حكم الشعب " ، وهو البغض الذى يغلف بإطار من التمسك بالتراث ، فيقال إن اللفظ يونانى يعبر عن تجربة غريبة عن أصالتنا . ويتخذ هذا البغض للديمقراطية ، وهذا الاحتقار الدفين للشعب ، شكلاً مؤسسياً حين توضع " الشورى " فى مقابل الديمقراطية ، ثم يُترك الأمر للاختلاف حول ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة . وفى غمار هذا الاختلاف ينسى الجميع أن نقطة البدء فى الشورى تأتى من الحاكم ، لأنه هو الذى " يشاور " ، على حين أن نقطة البدء فى الديمقراطية لابد أن تأتى من القاعدة ، أى من الشعب ، وهو فارق هائل ، كما ينسون أن الشورى إذا ما طبقت تطبيقا يتلاءم مع ظروف العصر ، لابد أن تصبح فى نهاية الأمر شكلا من أشكال الديمقراطية ، ولابد أن تُحكم بضوابط المؤسسات الديمقراطية إذا ما شاءت أن تخرج عن الإطار الفردى الاستبدادى .

ولا جدال فى أن فكرة " حاكمية الله " ، التى طرحها سيد قطب ورددتها من بعده جماعات كثيرة اتخذت من تعاليمه نقطة انطلاق لها ، تلخص موقف هذه الجماعات فى عدم الثقة بالإنسان . ويرتكز هذا الموقف على استغلال الأخطاء التى يقع فيها الشعب لكى يثبت أن هذا الشعب ينبغى أن يظل فى حالة وصاية دائمة ، وأنه بالتالى عاجز عن تدبير أموره بنفسه . ومن جهة ثانية ، فإن هذه الحاكمية الإلهية تمثل ـ كما قلنا فى مواضع كثيرة أخرى ـ فكرة مستحيلة التطبيق ، لأن الشرع الإلهى لا يطبق إلا بواسطة البشر ، ولأن توسط الإنسان لا غناء عنه عند إنزال أى حكم إلهى من السماء إلى الأرض ، ومن ثم يمكن بسهولة أن تتحول حاكمية الله إلى حاكمية للبشر . ومن جهة ثالثة ، فإن هذه الحاكمية الإلهية التى تزعم أنها تنقل رسالة السماء إلى الأرض ، أخطر وأشد ضررا بما لا يقاس ، من أى حكم بشرى يتقدم إلى مجتمعه بوصفه بشريا ، لأن الأخير قابل للتخطئة والتغيير ، بينما الأول يضفى على الإنسان الذى يطبقه عصمة لا يملكها ، ويخلع عليه قداسة المصدر السماوى الذى يزعم أنه هو الناطق باسمه ، فيصبح من المستحيل رده إلى الصواب ، ويغدو القمع والاضطهاد هو القاعدة فى تعامله مع كل من يحاول تنبيه المجتمع إلى أخطائه .

رابعا : وأخيرا ، فإن التعامل السياسى بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمرا بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية . فحين يصبح أساس التعامل دينيا ، قد

ينقسم الولاء داخل المجتمع الواحد ما بين أصحاب العقائد المختلفة ، فيتجه ولاء مسلمى الفيلبين ، مثلا ، إلى اندونيسيا ، ويتجه ولاء مسيحيى لبنان ، مثلا ، إلى فرنسا ، ويستتبع ذلك وقوع الكوارث الطائفية التى لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة عاجزة عن التحرر منها . ومن جهة أخرى فإن تطور التاريخ والحضارة جعل أصحاب الدين الواحد ، المنتشرين فى دول مختلفة ، يحملون اتجاهات شديدة التباين فى أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولو حل الولاء الدينى محل الولاء الوطنى أو القومى لدبت الفوضى فى العلاقات بين أمثال هذه المجتمعات ، وذلك لسبب بسيط هو أن اشتراك المجتمعات المختلفة فى دين واحد لم يصبغها بصبغة واحدة فى تفكيرها السياسى واتجاهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، وإنما نجدها فى واقع الأمر مختلفة فى كل شىء ما عدا الدين . ومن هنا أصبح من الطبيعى أن تحدد الدول مواقفها مع الدول الأخرى وفقا لمصالحها ، لا وفقا لدينها ، فتميل دول إسلامية كثيرة إلى الانحياز لموقف المسيحيين فى النزاع بينهم وبين المسلمين فى قبرص ، أو إلى جانب الهند فى صراعها مع باكستان الإسلامية ، وهلم جرا . وبالطبع فلسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى تلك الحقيقة التى نبّه إليها الكثيرون من قبل ، وهى أن إقامة تكتل من الدول على أساس إسلامى لابد أن يترتب عليه إقامة تكتل آخر على أساس مسيحى ، وبتعدد التكتلات الدينية تختل الموازين الدولية وتقوم صراعات من نوع جديد يعيد إلينا صورة الحروب الصليبية وغيرها من حروب الطوائف والأديان .

ولو تأملنا الأمر بنظرة واقعية لوجدنا أن جميع الدول التى أعلنت رفضها الصريح لأى مبدأ علمانى ، وقررت إقامة سياستها على أسس دينية ، لا تطبق هذه الأسس فعليا فى معاملاتها الدولية ، بل إن هذه الدول ، حين تخلت عن العلمانية ، أصبحت من أقل دول العالم استقلالا ، وأشدها خضوعا للنفوذ الأجنبى (الذى تفرضه دول الغرب المسيحى) . ويكفى فى هذا الصدد أن تقارن بين اندونيسيا سوكارنو وإندونيسيا سوهارتو ، وبين باكستان بوتو وباكستان ضياء الحق ، وبين سودان الأحزاب الديمقراطية وسودان النميرى . وهكذا تبدو العلمانية شرطا ضروريا من شروط التعامل السليم بين الدول فى المجتمعات الحديثة ، على حين أن العودة إلى أسس أسبق تاريخيا منها ، كالأساس الدينى ، تؤدى إلى الاختلال الشديد فى العلاقات الدولية .

خاتمة

إن الأخطاء القادحة التى تشيع حول مفهوم العلمانية من أوضح مظاهر التدهور الفكرى الذى وصلنا إليه فى العقدين الأخيرين . ولا يقتصر هذا التدهور على موضوع العلمانية وحده ، وإنما تسود بين جماهير غفيرة من الناس ، وخاصة المنتمين منهم إلى جماعة إسلامية ، مجموعة من الأفكار الباطلة التى يرددها الجميع بلا تفكير ، ولا يحاول أحد أن يتحقق بنفسه من صحتها ، وتظل تُردد وتُتناقل ، لا على مستوى الأفراد العاديين فحسب ، بل على مستوى الكُتّاب والمفكرين أنفسهم . فالجميع يتحدثون بلا فهم عن العلم " المادى " الأوروبى ، وعن تلك الفلسفة " المادية " التى تجعل من الإنسان الغربى مجرد " غريزة " أو كتلة معقدة من المادة ، وتستبعد كل عنصر روحى استبعادا تاما . والجميع يتوهمون أن العلم إذا تجاوز المجال المادى أو التجريبى المباشر أو المحسوس كان معنى ذلك أنه ينتقل إلى " عالم الغيب " الذى لا سبيل إلى معرفته إلا بشكل من أشكال الوحى . والكل يؤمنون بأن الإنسان الأوروبى يعيش فى حالة انحلال خلقى دائم ، ولا يفكر إلا فى الجنس الذى يمارسه بتحرر تام ، ولا مجال فى حياته لأى نوع من القيم الأخلاقية ، وأن التشريع فى الدول الأوروبية يستهدف حماية " الشواذ جنسيا " ، ويدافع عن الزنا ، إلى آخر هذه الأوهام التى تكوّن صورة مشوهة يتألف منها الزاد الفكرى الوحيد لملايين من الناس . مثل هذه القضايا الخرافية يستحيل أن تسود وتتردد من كاتب إلى كاتب ، ومن خطيب إلى خطيب ، ومن قارئ إلى قارئ ، إلا فى عصور الانحدار الفكرى ، والتسليم الساذج بما يقوله دعاة مغرضون ، أو كتّاب لا يعرفون ولا يقرأون . ولو كانت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحمل ذرة من التفتح العقلى والاستنارة والرغبة الحقيقية فى التحرر من سيطرة الفكر الأجنبى ، لكان أول وسائلها إلى تحقيق هذا الهدف فهم الخصم فهما صحيحا ، وتكوين صورة صادقة ومتوازنة عنه ، ولعملت على غرس روح البحث والنقد فى نفوس أتباعها ، بدلا من أن تغرقهم فى ظلمات القوالب المحفوظة .

ولقد حاولنا فى هذا البحث أن نبدد أهم الأوهام التى تتردد على الألسنة المذعنة المستسلمة حول العلمانية ، والأهم من ذلك أننا حاولنا أن نستثير لدى القارىء روح النقد ، التى تكاد تغيب غيابا تاما عن مناقشات الدعاة الإسلاميين المعاصرين . ونأمل أن نكون قد ألقينا الضوء على المعانى الحقيقية للعلمانية ، من خلال تفنيد الأخطاء القادحة التى تحيط بهذا اللفظ .

ولابد أن تكون قد اتضحت لدى القارئ الواعى صورة العلمانية كما ينبغى أن تُفهم فى مرحلتنا التاريخية الراهنة ، وفى ظل الأوضاع التى يمر بها الآن مجتمعنا العربى

والإسلامي . فليست العلمانية على الإطلاق " مشروعا " متكاملا ، وليست " ايدولوجية " ، بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، وليست برنامجا يصلح لحزب سياسي أو لدعوة إصلاحية شاملة . وإنما العلمانية - في وضعنا الراهن - محاولة لصد تيار ظلامي يزحف على بلادنا بقوة متزايدة ، وتساعده قوى داخلية وخارجية عاتية . وهي إطار فضفاض شديد الاتساع ، يمكن أن يحتوي في داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والايديولوجيات . فمن الممكن أن يكون هناك علماني يميني وعلماني يساري ، وعلماني ليبرالي وعلماني ماركسي ، وعلماني متدين وعلماني غير متدين . وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه ، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذي ينبغي أن نتجنبه ، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار .

إن العلمانية - على عكس ما يقول نقادها - ليست نتاج مجتمع معين في مرحلة معينة من تطوره ، وإنما هي حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مهدد بطغيان التفكير الغيبي السلطوي ، وتتعرض عقول الملايين فيه لحملة منظمة تسعى إلى صبّها في قالب واحد ، وإلى انتزاع قدرتها على النقد والتساؤل والبحث المستقل . فالعصور الوسطى تهددنا في صميم حياتنا المعاصرة ، وهي خطر دائم لم يتوقف تأثيره عند حدود أوروبا في الألف الأولى من تاريخها الميلادي . وإذا كان الإسلاميون قد أباحوا لأنفسهم إخراج مفهوم " الجاهلية " من إطاره التاريخي في عصر ما قبل الإسلام ، وأصبحوا يعدونه وضعا قابلا للتكرار حتى في صميم العصر الحاضر ، ينطبق على أي مجتمع لا يحكم بالشرع الإلهي ، فإننا نعطي أنفسنا الحق ، وفقا لهذا المبدأ نفسه ، في الخروج بمفهومي العصور الوسطى ، والعلمانية التي هي رد فعل عليها ، من نطاق الزمان والمكان اللذين ظهرا فيهما للمرة الأولى ، وبجعلهما مفهومين قابلين للانطباق على أي مجتمع معاصر يمر فكريا وسياسيا واجتماعيا بظروف مماثلة لما حدث في أوروبا خلال تجربتها الأولى .

إن العلمانية ، بهذا المعنى ، ضرورة حضارية . وحين نتأمل أوضاع العالم الإسلامي المعاصر ، ومدى إغراقها على نحو متزايد في ظلام التعصب والبغضاء وضيق الأفق ، وحين نسمع عن مظاهرات دامية لملايين المسلمين ضد كاتب تافه ذي نزعة استعراضية مكشوفة ، أراد بعمله الأدبي السخيف أن يفضح ضيق الأفق السائد في العالم الإسلامي ، وحين نقرأ عن التهديدات المتلاحقة لأديب كان هو المسلم الأوحد - بعد طاغور - الذي نال جائزة نوبل ، من أجل عمل أدبي لم يقرأه معظم الذين يهددون صاحبه - عندئذ ندرك أن العالم الإسلامي ما زال يحمل الكثير من سمات التخلف المميزة للعصور الوسطى ، وأن الحاجة إلى العلمانية والاستنارة مازالت ملحة لدينا بقدر ماكانت لدى أوروبا لحظة خروجها من عصور الظلام .

الهوامش

(١) محمد مهدي شمس الدين " العلمانية " . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . الطبعة الثانية . ١٩٨٣ . ص ٧

(٢) أنور الجندي " سقوط العلمانية " . دار الكتاب اللبناني . الطبعة الأولى ١٩٧٣ .

(٣) د. محمد يحيى : ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين ، دار الزهراء للإعلام العربي . الطبعة الثانية ١٩٨٨ . ص ١٣

(٤) المرجع المذكور من قبل ص . ١٧ .

(٥) المرجع نفسه ص . ١٦ .

(٦) المرجع نفسه ص ، ١٢ .

(*) في الوقت الذي أكتب فيه هذه السطور ، قرأت في صحيفة الوفد (عدد أول يوليو ١٩٨٩) حديثا عن الأستاذ ابراهيم فرج ، يروي فيه كيف أعرب النحاس باشا للزعيم الهندي نهرو ، خلال زيارة الأخير له عام ١٩٥٤ ، عن أمله في أن تكون الجمهورية المصرية التي أعلنت في يوم الزيارة ذاته ، جمهورية علمانية . ومعروف أن النحاس باشا كان من أكثر الزعماء المصريين تديّنا .



الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر

د . سمير أمين

١ الاجتهاد والإبداع هما مفهومان لهما سمتان دقيقتان مختلفتان في قاموس اللغة الفلسفية والعربية . فالاجتهاد يخص مجال الشريعة ، وبالتالي هو ـ كما هو معروف ـ أحد مصادرها في النص (القرآن الكريم) والسنة . وفي هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على حد تأويل النص من أجل تكييفه لظروف المجتمع الممكنة . علماً بأن المفكرين الإسلاميين مارسوا فعلاً هذا النوع الشجاع للاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية . فأنتجوا في سياقه المذاهب التي يتقاسم المسلمون بينها إلى يومنا هذا . إلا أن باب الاجتهاد قد أقفل فيما بعد ، حتى تجمد الفكر في مدارس المذاهب المذكورة وضاق هامش التفسير الحر للشريعة ، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها .

أما الإبداع فهو يخص جميع مجالات المعرفة الأخرى ـ أي تلك المجالات التي لا تحكمها الشريعة ، بمعنى آخر يخص الإبداع مجالات دراسة ظواهر الطبيعة والتعامل معها ، فيحكم علوم الطبيعة دون التقيد بالنصوص الدينية . هذا من حيث المبدأ على الأقل . ويعتبر الفكر الإسلامي التقليدي الإبداع مجالاً من مجال التكامل مع الطبيعة وحراماً في مجال علوم الشريعة ، إذ أن الإبداع في هذا المجال الأخير يعني التحرر من النص وبالتالي يرادف الكفر ، فالكلمة " بدعة " ـ التي أدخلتها اللغة الدينية في هذا الصدد ـ تشير إلى هذا المضمون .

لعل البعض يعتقد أن الاجتهاد منهج خاص للحضارة الإسلامية وسمة مميزة لها . فالمفكرون التقليديون الذين يقولون إن الإسلام دين ودنيا يذهبون بالضرورة إلى الاستنتاج الملازم بأن العلاقات التي تحكم المجتمع تنتمي إلى دائرة الأحكام الدينية وبالتالي بأن حرية الإبداع فيها محدودة بحدود أحكام الدين . أزعم أن هذا الرأي الشائع في المجتمعات الإسلامية ـ في الماضي والحاضر ـ هو رأي غير صحيح ، بمعنى أن المجتمعات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ قد عرفت أيضاً ممارسات فكرية مماثلة للاجتهاد كما أنها أخذت بالتمييز بين مجال علاقات المجتمع المحكومة بالأحكام الدينية ومجال علوم الطبيعة الخارجة عن إطار هذه الأحكام . على سبيل المثال أزعم أن الحضارة الأوروبية المسيحية للقرون الوسطى آمنت هي الأخرى بأن المسيحية " دين ودنيا " حتى ميزت تماماً بين مجال العلاقات التي تحكمها أحكام الدين ومجال الظواهر الطبيعية الخارجة عن إطار هذه الأحكام .

يرجع هذا القاسم المشترك بين حضارات مختلفة إلى أن جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتسم فعلاً بسمات جوهرية متماثلة ، فهي مجتمعات تحكمها الشفافية في مجال حياتها المادية والاقتصادية ، وتصحبها بالضرورة هيمنة أيديولوجيا ذات مضمون ميتافيزيقي ، أقصد بهذا التعبير

* د. سمير أمين : مفكر واقتصادي ـ مصري .

الأخير أن المحور الأساسي للايديولوجيا السائدة في هذه المجتمعات هو البحث عن " الحقيقة المطلقة " وهو بالتحديد تعريف الاهتمام الميتافيزيقي . وقد يتخذ هذا البحث شكلاً فلسفياً بحتاً غير مرتبط بعقيدة دينية مشخصة أو قد يظهر في عقيدة دينية معينة . ولا جدال في أن المجتمعات الأوروبية المسيحية من جانب والمجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر قد أخذت الدين أسلوباً للتعبير عن اهتماماتها الميتافيزيقية السائدة .

وقد ترتب على هيمنة الميتافيزيقا في مجال الايديولوجيا أن الفكر السائد في المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة ، منها عجزه عن إنتاج علم للاجتماع . ذلك لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع (وبالأولى المنظور الديني له) منظور ثابت (استاتيكي) لا يعترف بالحركية والتطور المفروض موضوعياً على المجتمع . ففي هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعي حدود التقييم الأخلاقي الذي ينظر إلى التغيرات (التي قد تحدث في المجتمع) من منظور قيمي أخلاقي . بمعنى آخر يسأل عما إذا كانت هذه التغيرات تتمشى مع أحكام الدين أم أنها مخالفة لها .

وهنا يلجأ الفكر إلى منهج يستند على التمييز بين الاجتهاد والإبداع . فإذا كان الحكم الذي يتوصل إليه المفكر المجتهد مفاده هو أن التغييرات المعنية لا تخالف الدين ، أصبح من الممكن تبريرها من خلال تأويل يعتمد على منهج الاجتهاد . أما التطورات التي لا تنال رحمة الاجتهاد هي ـ في رأي مفكري هذه العصور ـ بدعة وكفر مطلق ، ولا يتساءل هذا الفكر عن الأسباب الموضوعية (أي حركية المجتمع) التي أدت إلى هذه " البدعة " المزعومة . أما علم الاجتماع فقد نشأ عندما طرح هذا النوع الجديد من التساؤل .

ألا يرى قارىء هذه السطور أن مفكري السلفية المعاصرة في الوطن العربي لا يخرجون عن إطار الحكم القيمي هذا ؟ اعتقد أنني أوضحت ذلك في كتابات سابقة (أزمة المجتمع العربي ، ما بعد الرأسمالية ، الأمة العربية) وقدمت في هذا الشأن أمثلة عديدة عن استقرار سيادة المنهج السابق على العلم في فكر السلفية المعاصرة . على سبيل المثال ذكرت أن السلفيين يتفقون في الحكم على أن الخلافة الأموية ثم العباسية أقيمت على أساس " الخيانة الكبرى " (حسب تعبيرهم) ، أي الخروج عن مبادىء الإسلام الصحيحة ، دون التساؤل عما إذا كانت هذه المبادرة مفروضة على المجتمع من قوى موضوعية . وعلى عكس هذا الحكم القيمي الأخلاقي اللاتاريخي زعمت أن إقامة الخلافة بالشكل الذي تمت به وكل ما حدث من تطورات لازمت هذه الإقامة كانت ضرورة تاريخية . بل كانت شرط لنجاح الإسلام في الانتشار في المنطقة التي فتحها العرب .

هذا ، ولعل البعض سوف يجدون حكمي عن عدم تواجد علم الاجتماع في العصور القديمة حكماً تعسفياً مبالغاً فيه . ألم تكن محاولات ابن خلدون لفهم أسباب ازدهار وانحطاط السلالات والدول محاولات ذات طابع علمي في جوهر منهجنا ؟ بلى .. على أنني أزعم أن هذه المحاولات القديمة هي ذات طابع جنيني فقط فتمثل الاستثناء الذي يتصدى لروح الايديولوجيا السائدة التي هيمنت عليها الميتافيزيقيا . ولذلك لا أستغرب من أن المفكرين السلفيين إما تجاهلوا هذه الكتابات فلم يدركوا أهميتها أو أنهم أدانوها وعيبوها بأنها بدعة وكفر . وقد أشرت في كتاباتي المذكورة أعلاه إلى أن سيد قطب مثلاً ـ رائد السلفية الحديثة ـ حكم على ابن خلدون بهذا الحكم بالتحديد ! .

تمثل لحظة النهضة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر النقلة الكيفية التي أدت إلى التخلص من هيمنة الميتافيزيقيا ، وتجاوز حدودها . أعلنت النهضة أولوية الاهتمام بالحقائق النسبية والجزئية على الاهتمام بالحقيقة المطلقة ، وهذه الثورة في الفكر هي التي أنهت هيمنة الميتافيزيقيا سواء أكانت في تعبيرها الديني أم في شكل فلسفي غير مرتبط بالعقيدة المقدسة . ونحن الآن على علم يقين بأن هذه الثورة في الفكر قد صحبت ثورة أخرى تمت في مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وهي تلك الثورة التي تظهرت في ظهور الرأسمالية كنظام اجتماعي وثقافي سائد . فبلغت الثورة في مجال قوى الإنتاج درجة التغير الكيفي الذي فتح تطوراً أدى إلى إنهاء هيمنة الزراعة على حياة الإنسانية المادية . فخلقت شروط إقامة الحضارة المصرية التي تتسم بأن أقلية من الفلاحين أصبحوا قادرين على تغذية أغلبية يمارسون في المدن أنشطة أخرى . وكذلك نعلم اليوم أن هذه النقلة الكيفية في تقدم قوى الإنتاج قد صحبتها ثورة شاملة في علاقات الإنتاج . بمعنى أن مختلف العناصر المكونة للرأسمالية (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، العمل الأجير ، تعميم التبادل السلعي .. إلخ) والتي كانت قد ظهرت متناثرة منذ عصور أحياناً بعيدة في أوروبا وخاصة في حضارات أخرى ـ ومنها منطقتنا العربية الإسلامية ـ قد تضافرت حتى صارت نمط إنتاج جديد ، هو النمط الرأسمالي الذي أخذ يسود على جميع أوجه النشاط الاجتماعي .

لم تلغ الثورة الفكرية والثقافية للنهضة التمييز بين الاجتهاد والإبداع ، بل لم تلغ استمرار نشاط الاجتهاد

بالمعنى الذى حددناه . على أن هذه الثورة فتحت مجال دراسة الاجتماع بمنهج الإبداع . فألغت الثورة فعلاً العقبات التي كانت تحول دون إحداث علم الاجتماع ، وفتحت باب التساؤل عن طبيعة الآليات الموضوعية التى تحدث التغيير الاجتماعى .

لا أريد أن أقول هنا أكثر من ذلك ، أقصد أن هذا القول لا يعنى أن علم الاجتماع الذى أنتجه الغرب منذ نهضته هو " حقيقة نهائية " ، إذ لا يختلف شأن هذا العلم الجديد عن شأن العلوم الأخرى فى مجالات ظواهر الطبيعة . فهو خاضع هو الآخر لقوانين البحث العلمى الذى لا يعرف العصمة عن الخطأ . بل أقول أكثر من ذلك ، أزعم أن علوم الاجتماع التى ظهرت فى هذه الظروف يحكمها أيضاً قانون النسبية الناتجة عن الحدود التاريخية التى تحدد طابع التساؤلات المطروحة وجوهر المنهج المتبع .. إلخ . بحث أنه لا يمكن الفصل بين حصيلة تقدم علم الاجتماع هذا وبين المضمون الايديولوجى الذى ينقله هذا العلم . لذلك أزعم أن وضع علوم الاجتماع يختلف عن وضع علوم الطبيعة . بالتالى لا أقبل المنظور السائد الذى يدعى أن المنهـج العلمـى " واحد " ، وبالتالى أن إقامة نظريات اجتماعية خالية من مضمون ايديولوجى ممكنة ، كما هو الأمر عليه فى مجال علوم الطبيعة ، لن أعود إلى هذا الموضوع الذى تناولت معالجته فى أماكن أخرى . أذكر فقط فى هذا الشأن أن فهمى لجوهر الماركسية هو أنها أثبتت ذلك وأوضحت المضمون الايديولوجى الذى يحكم علم الاجتماع البرجـوازى وأسباب هيمنة البعد الاقتصادى فيه . هذا لا يعنى أن الماركسيـة بدورها تحررت من حكم الحدود التاريخية حتى صـارت " حقيقة نهائية مطلقة " ! بل حاولت أن أفحص هذه الحدود التاريخية وأن أبين ـ على سبيل المثال ـ استمرار المركزية الأوروبية فى التيارات الماركسيـة الغالبة .

فكل ما أود أن أقوله هنا هو أن المبدأ الجديد الذى أعلنت عنه النهضة هو مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون تقيد مبعد ، أى بمعنى آخر ألغت النهضة سيادة احترام المقدس ودعت إلى تأويل النصوص تأويلاً تاريخياً . هكذا فتحت مجال دراسة المجتمع لحكم الإبداع .

أيجد القارىء هنا تناقضاً بين هذا القول الأخير وبين قولى السابق بأن النهضة الأوروبية لم تلـغ الاجتهـاد ؟ كلا ! .

لأن ذلك يرجع إلى أن العقيدة الميتافيزيقية (سواء أكانت دينية الطابع أم غير دينية شكلاً) هى عقيـدة ذات بعدين اثنين ، أحدهما لاتاريخى والآخر تاريخى . أقصـد أن التساؤل الميتافيزيقى هو تساؤل لعله يستند إلى جوهر طابع البشر وقلقهم أمام مجاهل المستقبل ، بحيث أن هذا البعد النفسانى الطابع يتجاوز فعلاً مراحل تطور النظام الاجتماعى الذى يعيش الإنسان فيه ، أما البعد الثانى التاريخى فهو ناتج عن أن الدين هو أيضاً ظاهرة تاريخية ، أقول هنا أيضاً وليس فقط ، فالدين كظاهرة تاريخية يخص شعوباً معينة فى عصور معينة . ومن هذه الزاوية لا بد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وأزعم أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليست هى مرادفاً لإلغاء الدين . فالدين كظاهرة اجتماعية يخضع لقوانين التطور الذى

يمكن كشف أسرارها من خلال البحث العلمي . ألفت هنا الأنظار إلى أن هذا البحث يختلف تماماً عن البحث اللاهوتي ، فالبحث العلمي في مجال الدين كظاهرة اجتماعية لا يهتم بالثوابت العقائدية بل يهتم بالمتغيرات التي تخص دور الدين في مجتمع معين وفي عصر معين ، وهنا إذن لا يتحدث الباحث عن الدين في ذاته (الإسلام أو المسيحية مثلاً) بل يتحدث عن الناس الذين يعتنقون هذا الدين (المسلمون أو المسيحيون لعصر معين في مكان معين) .

إن التمييز بين هذين البعدين للدين يسمح بالتمييز بين الاجتهاد والإبداع في دراسة المجتمع . فلم يكف اللاهوت عن الاجتهاد من أجل إعطاء معنى للعقيدة ، على أن الإبداع في دراسة المجتمع وتحديد مكانة الدين منه كظاهرة اجتماعية إنما هو الآخر قد أصبح مُحَالاً .

٢ ـ ينبغي طرح إشكالية التخلف والتقدم و " اللحاق " في هذا الإطار ، الأمر الذي يستنتج منه أن التقدم و " اللحاق " يصبحان مستحيلين دون إتمام ثورة في الفكر والثقافة تنقل المجتمع من عصر هيمنة الميتافيزيقيا إلى عصر التحرر من هذه السيادة ، ولا أقصد من وراء هذا القول أن الثورة في الفكر والثقافة يجب أن تسبق إنجاز الثورة في مجال علاقات الإنتاج ونظام حكم المجتمع ـ أقول فقط إن الثورة الاجتماعية دون الثورة الثقافية لن تأتي بالثمار المنتظرة منها ، بل لعل الإجهاض هو مصيرها الضروري في هذه الظروف . فالثورة في الفكر والثقافة هي جزء من التغيير المطلوب من أجل تهيئة الظروف التي دونها لا يمكن إنجاز التحرر المادي .

وهناك أيضاً أبعاد عديدة لهذا الربط العنصري بين الثورتين ، أو بتعبير أصح بين الجانبين لثورة واحدة . وسوف أختار هنا ـ على سبيل المثال ـ بعداً واحداً فقط هو البعد الذي يخص إشكالية الديموقراطية ، فليست الديموقراطية تحديداً إلا تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت ، أي إعطاء مسئولية القرار دون تقيد مسبق للشعب ؟ بهذا المعنى تفترض الديموقراطية إلغاء جميع المطلقات وإحلال محلها مطلق وحيد هو حرية الفكر في جميع الميادين ، وبالتالي تفترض الديموقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه ، تفترض فصل شئون الدين كعقيدة فردية عن شئون المجتمع ، تفترض إلغاء الدين كنظام حكم ـ ولو نظام ذو طابع أخلاقي قيمي فقط ـ وإقامة بديل ذي طابع اجتماعي يحت تحدده الظروف التاريخية .

ومن المؤسف أن الكثيرين لا يدركون تماماً ماهية العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديموقراطي على مستوى تحديات العصر . ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون العلمانية مرادفاً لمعاداة الدين . أزعم أن هذا الخلط لا أساس له ، بل أزعم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له . وبالتالي فإن العلمانية من شأنها أن تقوى بُعد القناعة الفردية الحرة من العقيدة ، وذلك من خلال فك الربط بين الدين والسلطة ، وهو ربط يكبل العقيدة بأوضاع الدين كظاهرة اجتماعية ذات طابع تاريخي ، وفي هذا الإطار يبدو لي أن العلمانية ليست سمة خاصة بالمجتمعات " المسيحية " ، كما يرى السلفيون ، فالمجتمع المسيحي الأوروبي للقرون الوسطى هو الآخر لم يعرف مفهوم العلمانية ، بل كان يقوم على مبدأ وحدة الدين والدنيا على غرار ما هو عليه في المجتمعات الإسلامية الآن . إن هذه الوحدة تعطي للدين طابعاً اجتماعياً غالباً على حساب الاقتناع الحر بالعقيدة ، وهو سمة مشتركة لجميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية .

يترتب على التركيز على وحدة الدين والدنيا في جميع الأحوال فهم متخلف للدين نفسه ، بينما العلمانية ـ أي فصل الدين عن الدنيا ـ هي شرط ضروري لفهم رفيع للعقيدة .

نرى من هنا أن الديموقراطية بهذا المعنى ظاهرة حديثة ، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يسميها البعض بالديموقراطية ، عن خطأ . فالشورى مثلاً في المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديموقراطية . فلا تختلف الشورى هذه عن ممارسات أخرى متماثلة تماماً تواجدت في مجتمعات أخرى سابقة على الرأسمالية ، إذ أن الشورى مقيدة مسبقاً ، وليست هذه القيود المسبقة ذات طبيعة نسبية ، أي العملية التي يتسم بها أي شكل من الديموقراطية مهما كان ، إذ أن الديموقراطية هي الأخرى ليست " مطلقة " بل دائماً نسبية ، أقصد هنا أن الشورى عرفت حدوداً عديدة تتعلق بصفات الذين لهم الحق في الجلوس في مجالس الشورى ، ومن هم المستبعدون عنه ، وما هي قوة قرارات هذه المجالس ... إلخ .

هذه الملاحظات عن نسبية ممارسات الشورى لا تأتي من أجل تحديد ماهية هذه الظاهرة ، فالشورى مقيدة أصلاً بأحكام الآيديولوجيا الميتافيزيقية السائدة ، فهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة ، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد الإبداع

المجتمعى ، وهو المبدأ الذى لا تتواجد ديموقراطية دونه .

ترتيباً على ما سبق أذهب إلى أن فكر السلفية المعاصرة يرفض بالتحديد فكرة الإبداع فى مجال شئون المجتمع ، و ـ فى أحسن الظروف ـ يكتفى بالدعوة إلى إنعاش روح الاجتهاد فى هذا المجال .

أعلم تماماً أن حركة السلفية المعاصرة ليست متجانسة ، إلا أننا لسنا هنا بصدد نقاش مختلف التيارات التى تكون الحركة السلفية الجديدة ، خاصة وأن جميع هذه التيارات تتفق على النقطة الجوهرية فيما يخص موضوعنا وهى أن التراث الإسلامى يقدم لنا الحلول الصحيحة من أجل مواجهة تحديات العصر . على سبيل المثال يرى هؤلاء الذين يدافعون عن السلفية أن الشورى هى الشكل المطلوب لنظام ديموقراطى . فيؤكدون بهذه المناسبة أن النظام الإسلامى للعصور القديمة قد عرف تعدد الآراء ، وفعلاً تعددت الآراء ـ بل تناقضت فى بعض الأحيان ـ فى المجتمع العربى الإسلامى القديم ، ولكن ذلك لسبب بسيط وهو أن المصالح الاجتماعية كانت متعددة بل ومتناقضة .

على أن الحجة المطروحة بهذا الشكل منقوضة فى الأساس ، فالتعدد فى الآراء هذا قد دار فى فلك هيمنت عليه الميتافيزيقيا . وبالتالى اتخذ اختلاف الآراء أشكالاً مذهبية لم تخرج بعد عن نطاق الفكر الغائب ، واستخدمت المدارس المذهبية ، التى تعارضت فى هذا الإطار ، أسلوب الاجتهاد دون أن تجرؤ على الانتقال إلى الإبداع فى شئون المجتمع .

وعلى هذا الأساس لا بد أن تؤدى العودة إلى استخدام مثل هذا الأسلوب إلى إنعاش اصطناعى لخلافات مذهبية لا تمت بصلة لمشاكل العصر . كأن تؤدى إلى تعارض بين السنة والشيعة مثلاً .. إلخ ، وتؤكد التطورات التى تحدث حالياً فى صفوف الحركة السلفية حقيقة أن هذا الخطر لا مفر منه طالما دار النقاش فى إطار التراث المزعوم .

أضيف إلى هذه الملاحظة أن التيارات الغالبة فى الحركة السلفية المعاصرة لا تذهب إلى الدعوة لفتح باب الاجتهاد . فلعل التيار الغالب لا يعدو كونه تياراً محافظاً تقليدياً لا يتجاوز فكر تكريس الممارسات الطقوسية ، بحيث أنه يمثل عودة عصور الانحطاط ـ بعد أن أقفل باب الاجتهاد ـ أكثر منه عودة إلى العصور السابقة على هذا الانحطاط ! .

وفى هذه الظروف ، ليست حركة السلفية بمختلف أجنحتها إلا أحد أعراض هذه الأزمة ، ليست حلاً لها فهى تهرب من المسئولية فى مواجهة التحدى مواجهة صحيحة . أما الأسباب التى تفسر نجاحها الراهن الظاهر فهى بكل بساطة ناتجة عن فشل المشروع الآخر الذى شغل تاريخ القرن ونصف القرن الماضيين . أقصد هذا المشروع البرجوازى الوطنى الذى اتخذ أشكالاً متتالية والذى روى أوهام إمكان " تقليد " الغرب من خلال الاندماج فى المنظومة الرأسمالية العالمية دون إدراك لأن القانون الذى يحكم التوسع الرأسمالى هو قانون الاستقطاب الذى يحول دون اللحاق . ونظراً لأن بديلاً آخر لم يطرح بعد ، وأن هذا المشروع قد فشل بطبيعة الأمر ، فإن المجتمع وجد نفسه فى موضع قلق مطلق . فالعودة إلى حكم دينى تقليدى قد ظهرت على أنها " حل " وإن كان هذا الحل الوهمى لن يلغى هذا القلق .

علينا الآن أن نكيف أحكامنا حول الطابع المطلق ظاهرياً للتعارض بين الاجتهاد والإبداع كما سبق طرحه ، وذلك من جانبين . أقصد أن الاجتهاد فى بعض الظروف يمكنه أن يحتوى على عنصر ذى طابع قريب من طابع الإبداع ، أو أن يكون وسيلة للانتقال إلى الإبداع . ومن الجانب الآخر فالاجتهاد (فى علوم الاجتماع طبعاً) لا يزال يمارس محل الإبداع فى ظروف عديدة . بل أحياناً باسمه ! بحيث أن التعارض بين المنهجين هو تعارض نسبى وليس مطلقاً .

ولنتناول أول هذين الوجهين للمشكلة .

لنرجع إذن إلى تاريخ النزاعات الاجتماعية فى المجتمع العربى الإسلامى القديم . لقد تمظهرت هذه النزاعات فى تعدد مذهبى فأنتجت مختلف القوى الاجتماعية تلك المذاهب التى جاوبت مصالحها . فبعضها هو مذاهب خدمت ديمومة حكم الطبقات الحاكمة من خلال تأويل محافظ أو إصلاحى معتدل لأحكام الشريعة ، وبعضها مذاهب إصلاحية جذرية ـ بلغت درجة الثورية فى بعض الأحيان ـ جاءت إجابة على مطالب الجماهير المقهورة . وفى هذه الظروف الأخيرة كانت الاقتراحات المقدمة من خلال هذه المذاهب الثورية من شأنها أن تفتح فعلاً تطوراً اجتماعياً كان قد أدى إلى قطيعة حقيقية فى فرضية إنجازها . وذلك سواء أكان فى مجال توزيع الملكية أو فى مجال الأحوال الشخصية (وينتمى إلى هذا المجال كل من عناصر العبيد ونظام الوراثة وأحكام الزواج ووضع النساء ... إلخ) .

ولم ينحصر الاختلاف فى الرأى على محاولات تنظيم شئون الاجتماع ، بل ثمة أيضاً النظرة الفلسفية إلى الكون ، فتقدم البعض بتأويل حرفى للنصوص واعتمدوا نظرية أسبقية الخالق على الكون المادى بينما ذهب البعض الآخر إلى نظرية

أزلية المادة لتلازم أزلية الإله . وتم ذلك فى الحالتين من خلال ممارسة منهج الاجتهاد فى إطار النصوص نفسها .

هنا علينا أن نتساءل عما إذا كان منهج الاجتهاد فى ذاته قد مثل مانعاً حقيقياً لا يسمح - من حيث المبدأ - بالتوصل إلى النتائج التى يمكن التوصل إليها من خلال هجر النص - بل والخروج السافر منه إن لزم الأمر .

إن الإجابة على هذا السؤال تدعو إلى شيء من التكيف . وذلك سواء أكان التساؤل مطروحاً فى مجال الجانب الاجتماعى للاقتراحات المقدمة أم فى مجال الجانب الفلسفى للفكر .

ففى مجال المشروع الاجتماعى المقدم من المذاهب الثورية - ومهما كانت درجة تقدميتها من حيث المضمون - لجأت جميع المذاهب إلى حجج تقع على أرضية الأخلاق وليس على أرضية الحاجة الموضوعية الناتجة عن حركية المجتمع . فمن حيث المنهج لم تخرج هذه الاقتراحات عن إطار الاجتهاد ، بعيداً عن روح الإبداع العلمى فى مجال شئون الاجتماع .

أعتقد أن هذه الحدود فى المنهج هى انعكاس لعدم نضوج المجتمع بالدرجة التى تسمح له بالانتقال إلى مرحلة أعلى . فالمذاهب الثورية المعنية مجرد تعبير عن ديمومة ميول المقهورين إلى عدالة اجتماعية دون أن تكون قادرة على طرح النمط البديل للعلاقات الاجتماعية المتمشى مع الاحتياجات الموضوعية لإنماء قوى الإنتاج ، وبالتالى كانت هذه الحركة " الشيوعية البدائية " (المعتمدة على الدين) محكوماً عليها بالفشل ، وفشلت فعلاً فصارت المبادىء التى أقيمت على أساسها بعض الدول للقرون الوسطى الإسلامية خالية من مضمونها الأصلى ، بحيث أن نظم هذه الدول أصبحت فى نهاية المطاف متماثلة تماماً مع النظم التى ثارت ضدها . استنتج أيضاً من ذلك أن الدعوات المشابهة التى أخذت تروج فى عهدنا لا يمكنها أن تلقى مصيراً مختلفاً - لنفس الأسباب .

على أن خطورة النتائج التى توصلت إليها بعض المذاهب الثورية فى مجال إصلاح العلاقات الاجتماعية دون الخروج عن منهج الاجتهاد قد مثلت فعلاً خطراً على نظام الحكم الطبقى السائد عندئذ . وذلك لم يسمح باستمرار النزاع المذهبى المعتمد على الاجتهاد . فذهبت الطبقات الحاكمة إلى " قفل باب الاجتهاد " - كما يقال - منذ فترة مبكرة ، أى بعد بضع قرون فقط من ازدهار الحضارة الإسلامية . ولم يفتح بعد هذا الباب إلى الآن .

لا يختلف الأمر فى مجال الفكر الفلسفى إلا بقدر نسبى ، فهنا أيضاً سمح الاجتهاد بالتوصل إلى استنتاجات لا تبعد كثيراً فى المضمون عن النتائج التى توصل إليها آخرون بالإبداع المتحرر من قيود النص .

حقيقة لا يختلف عملياً القول بأزلية الكون الملازمة لأزلية الخالق عن قول المادية الفلسفية التى تنحصر بتأكيد أزلية الكون ، إلا أن الإضافة بتأكيد أزلية الإله لتصاحب أزلية الكون تثبت أن الفلسفة المعنية ظلت تدور فى فلك الميتافيزيقيا ، أقصد أن هذه الفلسفة ظلت تهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة . فلم تحقق بعد القفزة إلى هجر هذا الاهتمام للاكتفاء بالحقائق النسبية التى ينتجها تقدم العلوم . ومن هذه الزاوية أيضاً لم تتحرر الفلسفة العربية الإسلامية - شأنها فى ذلك شأن الفلسفات الأخرى للتصور السابقة على الرأسمالية - من مبدأ الاجتهاد لتقوم بالاعتراف الصريح بالإبداع الفلسفى .

نستنتج من ذلك أن القيود الممثلة فى مبدأ الالتزام بالاجتهاد - أى البقاء فى الحدود التى يسمح بها تأويل النص - كانت تقوم فعلاً عائقاً فى إنتاج علم اجتماعى وفكر حر بالمعنى الكامل ، إلا أن هناك استثناءً جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون فى أمور المجتمع والتاريخ .

لقد أوضح مهدى عامل أهمية القطيعة التى تمثلها نظرية ابن خلدون فى علم الاجتماع (الذى كان ابن خلدون يسميه " العمران ") والتاريخ ، فلم تعد كل الكتابات التاريخية قبل ابن خلدون شيئاً من اثنين . فإما أن تكون مجرد " سرد للأخبار أو ظاهر الأحداث التى تتتابع بلا رابط ومبدأ يفسرها " (وفى هذه الحالة يكون المؤرخ " راوياً ينقل الأخبار فقط ") وإما أن يقوم التاريخ على أرضية " الفقه والحكمة الدينية " فينظر المؤرخ فى " الحوادث بعين دينية ترى التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلقه وترد الأسباب إلى خالقها " ، فيصبح التاريخ " فرعاً من فلسفة غيبية " .

ثم يكتب مهدى عامل بشأن منهج ابن خلدون : " إن التاريخ عند ابن خلدون ليس مرادفاً للأخبار لأن الواقع التاريخى ليس واقعاً حدثياً .. بل مجموعة علاقات تولد - فى تحركها - الأحداث " . وأضاف عامل " : ولا يرجع ابن خلدون (التاريخ) إلى مبادىء فلسفية قبلية يسقطها على هذا التاريخ من الخارج " ، " فنظر (ابن

خلدون) فى موضوع التاريخ لذاتـــه " , وليـــس " لثمراته أو لحكمة أو درس أخلاقى " . هكذا " نظر فى الواقع لذاته وبمقتضى القوانين الداخلية التى تحركه " . ثم أردف مهدى عامل فقال : " لئن نظر (ابن خلدون) فى الدين ففى ضوء القوانين العمرانية كظاهرة عمرانية " علماً بأن هذه القوانين موضوعة لا علاقة لها تماماً بأحكام الشريعة أو مبادىء الفقه أو الأخلاق أو الحكمة " . .

هذا هو الجانب الإيجابى العظيم فى المشروع الخلدونى ، الذى فتح فعلاً عهداً جديداً إذ رفع بشأنه الفكر الاجتماعى حتى أكسبه سمة العلم . ولما كان البحث عن القوانين الداخلية التى تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين (فى نظر ابن خلدون نفسه) فإن الحرية المطلقة - أى دون الالتزام بنصوص مهما كانت - هو المبدأ الذى يحكم علم الاجتماع القائم بالتالى على مبدأ الإبداع شأنه فى ذلك شأن علوم الطبيعة .

على أن البناء النظرى الخلدونى يقوم بدوره على مفهوم العصبية التى صارت المحور الأساسى فى التفسير الخلدونى لتطور دول العرب والبربر فى المغرب ، وهنا أيضاً أشارك تماماً تعليقات مهدى عامل فى هذا الصدد ، وهى تتلخص فى النقاط الآتية :

أولاً : لعل العصبية كانت فعلاً سمة محورية فى سلوك أهل المغرب فى القرون المدروسة فى تاريخ ابن خلدون ، وذلك على مستوى كل من النخبة الحاكمة والجماهيـــر الواسعة . إلا أن تواجد هذه السمة يدعو بدوره إلى التساؤل فى الأسباب التى تعلله . وقد ظل ابن خلدون صامتاً فى هذا الموضوع ، نتيجة " غياب مفهوم الاقتصاد فى البناء الخلدونى " على حسب تحليل مهدى عامل . هذا بالإضافة إلى أن العصبية سمة لم تتواجد فى مجتمعات أخرى تزامنت وعصور تاريخ المغرب التى درسها ابن خلدون ، أو سبقتها ، كما أننا نعلم الآن أن العصبية لا تحكم المجتمع الرأسمالى الحديث ، بل لا مكان لها فيه . الأمر الذى يؤدى إلى استنتاج خطير وهو أن العصبية ليست ظاهرة ذات مغزى عالمى عمومى ، وبالتالى لا يمكن أن تكون مبدأ محورياً فى تفسير التطور التاريخى العام .

ثانياً : كان لا بد من انتظار الرأسمالية لكى تتجمع الشروط الموضوعية اللازمة لكشف دور الاقتصاد فى التطور التاريخى وربط الجانب الاقتصادى للحياة الاجتماعية بالجوانب الأخرى لها مثل حركية النظم السياسية ومضمون التعبيرات الايديولوجية .. إلخ . وبالطبع لم يكن ابن خلدون قادراً على تقديم نظرية على هذا المستوى من الإدراك الذى توصلت إليه المادية التاريخية بعد قرون . ويمنع هذا تماماً أعتبار نظرية ابن خلدون بديلاً عن المادية التاريخية ، كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين السلفيين المعاصرين الذين يفضلون الفكر الخلدونى على أساس طبقات المتبعين لتراثنا العربى الإسلامى " والزعم بأنه قد تمشى بالتالى مع خصوصياتنا الحضارية " . فهذا الموقف يحول دون اعتبار هذا التراث جزءاً من تراث الإنسانية بكليتها ، وذلك سواء أكان من حيث إيجابياته أم من حيث حدوده التاريخية ، ويحبسنا فى مأزق الايديولوجية الثقافية التى تذهب إلى أن تأريخ الشعوب لا يخضع لنفس القوانين العامة بل تحكمه قوانين خاصة لكل شعب ناتج خصوصياته الثقافية . سبق قولنا فى هذا الصدد إن النظرة السلفية هذه تشارك نظرة الاستشراق الغربى فى أن كلتيهما تعتبر أن " الغرب غرب والشرق شرق ولـــن يلتقيا أبداً " ، أى بمعنى آخر أن السلفية المعاصرة ليست إلا استشراقاً بالمعكوس .

ثالثاً : أن الحدود التاريخية للفكر الخلدونى المشار إليها لا تمنع كون هذا الفكر علمياً . فالفاصل بين الفكر الاجتماعى السابق على العلم وبين الفكر الاجتماعى العلمى يقع بالتحديد فى تمسك الأول بمنهج الاجتهاد المقيد بالنص ، على خلاف تأكيد مبدأ الإبداع الحر من قبل الثانى . ولما كان ابن خلدون قد تقدم بهذه الخطوة الكيفية فلا يمكن إنكار طابعه العلمى بل أذهب هنا إلى القول بأن هذه القطيعة التى تجاسر المفكر العربى على إنجازها هى بالتحديد المساهمة التى تجعل من الفكر الخلدونى فكراً ذا مغزى عالمى يتفوق على المساهمات التى ظل مغزاها محلياً فقط .

والآن - فى خلاصة هذا الطرح السريع عن إدخال مبدأ الإبداع فى علم الاجتماع ليحل محل تأويل النصوص من خلال الاجتهاد - ينبغى القول بأن الفكر العربى الإسلامى بكليته لم يدرك مدى أهمية هذه القطيعة ففاتته المناسبة ، وظلت مؤلفات ابن خلدون دون أن تؤدى إلى مراجعة الأفكار والمناهج السائدة ، بل تنوسيت هذه المؤلفات . هنا أيضاً أرى أن هذا التناسى لا يرجع إلى خصوصيات " ثقافية " للمجتمع العربى ، بل إلى كونه تجمد فى تطوره فلم تتجمع الشروط اللازمة من أجل إدراك أهمية المساهمة الخلدونية والاستفادة منها لإنجاز مزيد مـــن التقدم . فظل الفكر العربى الإسلامى قائماً على الاجتهاد ورفض مبدأ الإبداع فى تفسير تطور المجتمع .

سوف نتناول الآن الوجه الآخر للمشكلة ، أى استمرار ممارسات اجتهادية الطابع فى العلوم الحديثة .

لقد ذكرنا أن النهضة ألغت سيادة الميتافيزيقيا فى الفكر الفلسفى ، وبالتالى أنهت تسلط الدين على مختلف مجالات الفكر الاجتماعى ، الأمر الذى فتح بدوره آفاقاً جديدة حتى تبلور علم اجتماع قائم بذاته . على أن النهضة لم تلغ القلق الميتافيزيقى فاكتفت بتشخيص الظاهرة وتخصيص مجال له بشرط أن يكون منفصلاً عن غيره من مجالات الفكر الاجتماعى . وكذلك فإن النهضة لم تلغ العقيدة الدينية المشخصة (هنا المسيحية) وهى شكل التعبير عن الاهتمام الميتافيزيقى فى الحضارة الأوروبية . على أن النهضة أدت إلى إنجاز ثورة ثقافية فى التأويل الدينى فيما يخص فهم العلاقة بين النص والعقل ، وقد تمت هذه الثورة من خلال استخدام منهج الاجتهاد التقليدى فى إطار ممارسات اللاهوت . ذلك لسبب بسيط هو أن الدين يقضى من حيث المبدأ إلى احترام النص وبالتالى يفرض منهج الاجتهاد ولا يمكنه أن يطلق حرية الإبداع . أى التحرر من النص - فى مجال العقيدة .

معنى ذلك أن الإبداع صار حاكما - من حيث المبدأ - فى جميع ميادين الفكر خارج العقيدة الدينية ، أى صار حاكما فى ميادين الفكر الاجتماعى والفكر الفلسفى بما فيه الفكر الميتافيزيقى العلمانى الجديد . هكذا عاد الفكر الفلسفى الغربى يكشف الميتافيزيقا الهيلينية القديمة السابقة على التفسير المسيحى (ثم الإسلامى) لها . وهى - كما قلنا فى مكان آخر - ميتافيزيقيا علمانية بمعنى أنها غير مرتبطة بعقيدة دينية شخصية قائمة على نصوص مقدسة .

علينا أن نتساءل هنا عما إذا كان إحلال مبدأ الإبداع محل مبدأ الاجتهاد فى هذه الشئون قد ألغى فعلاً وتماماً ممارسات الاجتهاد . على أن الإجابة على هذا التساؤل تتطلب بدورها التوقف لحظة عند منهج وممارسات البحث العلمى بشكل عام والبحث فى مجالات علوم الطبيعة بشكل خاص . فالعلوم الطبيعية لم تنكر أبداً مبدأ الإبداع ، نظراً لأنها تكونت إجابة على أسئلة خارجية عن إطار البحث عن " الحقيقة المطلقة " ، بل إجابة على البحث عن حقائق جزئية ونسبية . أيعنى ذلك أن العلم - فى هذه المجالات على الأقل - لا يعرف الاجتهاد ؟

كلا . فالتقدم العلمى هو تقدم تراكمى يتم على مراحل . ففى المراحل الأولى للبحث يقوم الباحث الذى اكتشف حقيقة جديدة بمحاولة إدماج هذا الاكتشاف فى إطار نظرية ثابتة ومقبولة ، ويحاول أن يعيد تأويل هذه النظرية بالشكل المناسب الذى يعطى مكاناً لهذا الاكتشاف ، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الإضافية بحيث أنه لا يمكن بعد الاستمرار بالتمسك بالنظرية القديمة . فتأتى نظرية جديدة متحررة عن المبادىء التى يقوم بها العلم السابق عليها حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة . هكذا تحدث القطيعة (النقلة) الكيفية فى تطور العلم والتقدم فى المعرفة . فالقطيعة هى إذن ناتج الخروج عند إطار الاجتهاد فى ظل نظرية معينة ، والإقدام بالإبداع وطرح مبادىء جديدة .

إذن ، فإن الفرق بين منهج الاجتهاد ومنهج الإبداع إنما هو نسبى فقط ، لا فاصل مطلق يفصل بينهما . وتقوم الممارسة العملية على مزيج من المناهج بعضها يلجأ إلى الاجتهاد وبعضها يتخطاه حتى يعتمد على الإبداع . ويشير الفرق بين المنهجين إلى حدود الطابع التراكمى للمعرفة ، التى تفرض عند حد معين النقلة الكيفية والتحرر من قيود المبادىء المقبولة سابقاً .

هل تنطبق هذه الملاحظة على مجال الفلسفة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص ؟ نعم . إلى حد ما ، فقد أعلنت فلسفة ما بعد النهضة رفضها التقيد بأى نص كان ، فذهبت إلى الأخذ بمبدأ عام مفاده عدم التقيد بالمطلقات عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المقيد مسبقاً .

وهنا أود أن أطرح إشكالية التضاد بين مذهب المادية ومذهب المثالية فى إطار هذه الملاحظة المنهجية . فقد يؤدى الأخذ بمبدأ حرية الفكر إلى تأكيد أولوية المادة (أى التاريخ) وإمكان تواجد شىء آخر سابق عليها . بل قد يؤدى إلى نفى تواجد أى شىء غير المادة نفسها ، يؤدى هذا المبدأ إلى تأكيد تقارن المادة والفكر وأزليتهما المشتركة ، أم يؤدى إلى تأكيد أسبقية الفكر على المادة . ومهما كانت الأهمية التى تعلقها المدارس الفلسفية على هذا الاختيار المبدئى ، لا أرى أن هناك فرقاً جوهرياً بين هذه المواقف المختلفة - المتناقضة ظاهرياً - من حيث المنهج الذى نحن هنا بصدد نقاشه ، طالما أن هذه المواقف تنبع جميعاً عن حرية الفكر غير المقيد بنص سابق ، ومن هذه الزاوية المنهجية لا أرى فرقاً جوهرياً بين المادية والمثالية . وبالتالى سوف أكيف الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن هذا التضاد يمثل تناقضاً أساسياً وأزلياً فى الفكر ، فليست المشكلة الأساسية هى مشكلة الانتماء إلى هذا المذهب أو ذلك ، بل هى مشكلة الخيار بين مبدأ الإبداع وحرية الفكر المطلقة وبين الانخراط فى إطار ممارسات الاجتهاد القائم على احترام نص سابق .

أتنطبق ملاحظاتنا على الفكر الاجتماعى أيضاً ؟

رأينا فيما سبق أن علم الاجتماع نشأ حديثاً ، فلم يكن له وجود مستقل بذاته قبل الرأسمالية والتحرر من تسلط الغيب على جميع أوجه الفكر الاجتماعي ، أخذاً في الحسبان أن فكر ابن خلدون قد مثل الاستثناء ، بمعنى أنه أخرج فعلاً التأمل في التاريخ عن هيمنة الغيب .

وبالرغم من أن علم الاجتماع يقوم مبدئياً على حرية الفكر دون تقيد سابق بأى نص ، أى يقوم على مبدأ الإبداع ، فلا ريب أننا نجد هنا أيضاً استمرار الممارسة المزدوجة التى تجمع بين الاجتهاد والإبداع . فيجد الاجتهاد مكاناً فى إطار النظريات السائدة إلى أن تحدث النقلة الكيفية الناتجة عن الإقــدام بالإبداع .

إن التساؤل الذى يفرض نفسه عند هذا الحد هو الآتى :

ما هى تلك النظريات الاجتماعية السائدة التى تتم فى نطاقها ممارسات الاجتهاد ؟ وما هى النقلات الكيفية التى نعرفها فى تطور علم الاجتماع الحديث ؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تدعو بدورها إلى تساؤل آخر سابق هو الآتى :

أينبغى التحدث عن نظريات اجتماعية بصيغة الجمع ؟ أم هناك علم اجتماعى موحد يجب التعامل معه بصيغة المفرد ؟

فإذا كان هذا التساؤل الأخير مشروعاً رجع ذلك إلى أن التطور الطبيعى فى أى علم من العلوم هو تسلسل الإنجازات ، حتى يؤدى التطور إلى التفرع من جذع مشترك ثم ترقية الفروع إلى مستوى علوم قائمة بذاتها ، لها خصوصيتها فيما يتعلق بتحديد الإشكاليات المطروحة منها والمناهج المتخذة فى تناول موضوعاتها . ويبدو أن علم الاجتماع لا يشذ عن هذه الزاوية . فهناك فروع لهذا العلم مثل فرع علم الاقتصاد وفرع علم السياسة وفــرع علم النفس وفــرع عــلم الاجتمــاع بالمعنى الضيق ... إلخ .

على أننى أرى فرقاً مبدئياً فى التفرع هنا وهناك ، وذلك لأن الوضع الابستمولوجى لعلم الاجتماع يختلف عما هو عليه فى علوم الطبيعة . ألفت الأنظار إلى هذا التميز لأنه بالتحديد تمييز غير مقبول لدى التيار السائد فى الفكر الاجتماعى . فالقول الشائع هو أن هناك قوانين موضوعية تحكم المجتمع متماثلة فى فعلها لقوانين الطبيعة . ويرادف هذا القول تشبيه الوضع الابستمولوجى لعلم الاجتماع بما هو عليه فى علوم الطبيعة . طبعاً نعلم أن إعلان موضوعية القوانين التى تحكم المجتمع قد مثل تقدماً كيفياً كان لا بد منه كى يتحرر الفكر الاجتماعى عن تسلط الغيب . إلا أن هذا الإعلان مبالغ فى حد ذاته ، فيلغى خصوصية قوانين المجتمع . ليس الباحث العلمى فى مجال ظواهر الطبيعة إلا شاهداً يراقب التحول فى الطبيعة من خارجها فيسجله ويفسره . هذا بينما الأمر يختلف فى مجال شئون المجتمع ، إذ أن التطور الاجتماعى هو نفسه ناتج ممارسات الناس ، وهم بالتالى فاعلون إلى جانب وضعهم موضع الفعل . وقد استخرجت من هذه الملاحظة نتيجة بالغة الأهمية هى أن فصل البعد الايديولوجى عن البعد العلمى أمر مستحيل فى الفكر الاجتماعى (ولذلك أفضل أن أتحدث عن " الفكــر الاجتماعى " بدلاً من الحديث عن " العلوم الاجتماعية ") .

ثم استنتجت من هذه الملاحظة استنتاجاً آخر هو أن الفكر الاجتماعى موحد ، يقوم توحيده على حقيقة بسيطة هى أن موضوع علم الاجتماع (بصيغة المفرد إذن) هو الإنسان وأن الإنسان يجمع فى فرديته الوحيدة مختلف الجوانب التى تكرسها فروع علم الاجتماع ، مثل البعد الاقتصادى والبعد النفسانى والبعد السياسى .. إلخ . الأمر الذى يترتب عليه أن التفرع هنا اصطناعى كما هو معروف ومعترف به من قبل باحثى الاجتماع الذين يشتكون من الحواجز التى تفصل هذه الفروع بعضها عن بعض ، والذين يبحثون عن وسائل لإعادة تحقيق وحدة علم الاجتماع .

ولما كان علم الاجتماع موحداً فى جوهره وجب توصيفه فى هذا النطاق ، وهنا أقول إن علم الاجتماع السائد هو برجوازى الطابع . أقصد بالتحديد أنه ناتج تاريخى قامت البرجوازيــــة (الغربية طبعاً) بإنشائه من أجل منح شرعية للنظام الرأسمالى . لا أقول إن هذا البناء قد أقيم عن وعى سابق القصد . على عكس ذلك تماماً أقول إن الظروف الموضوعية التى تحكم النظام الرأسمالى (على سبيل المثال لتعميم علاقات التبادل فى الاقتصاد الرأسمالى) هى التى تحدد مميزات علم الاجتماع البرجوازى القائم على الاستلاب السلعى (الذى ينعكس فيه تعميم علاقات السوق المشار إليه فى المثل المختار) . هكذا تكونت نظريات تعطى شرعية للرأسمالية من خلال إلقاء قناع على الاستلاب السلعى . هذا وقد أوضحت فى مكان آخر أن هذا الفكر لا يقتصر فى جوهره على هذه الصفة الرئيسية ، بل يتميز أيضاً بما أسميته " التشوه الأوروبى التمركز " وهى صفة تلقى قناعاً آخر على وجه آخر " للرأسمالية الموجــودة حقيقة " وهو كون التوسع العالمى للرأسمالية قد أنتج استقطاباً وتضاداً بين مراكزها السائدة وأطرافها التابعة .

يتكون الفكر الاجتماعى البرجوازى السائد من خيط

معين يجمع مبادىء منهجية وقيماً حضارية وملاحظات أمبريقية وقوانين تربط الظواهر الملحوظة ببعضها البعض ، دون أن يكون من الممكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض . على سبيل المثال : يقوم علم الاقتصاد البرجوازى على فرضية ذات طابع علمى على ظاهرها هى فرضية تفترض أن " الأفراد " يتميزون بسلوك " اقتصادى " يحكمه البحث عن " المنفعة الفردية " وأن أوضاع الاقتصاد ناتج تفاعل هذه المسالك الفردية . ولنلاحظ أن مبدأ الفردية هذا هو فى الوقت نفسه مبدأ قيمى إلى جانب كونه فرضية علمية الطابع (فى ظاهرها على الأقل) فيؤكد الفكر البرجوازى الطابع المستحب " للفردية " هذه ، فهى تضمن " الحرية " (بالمعنى الحديث للمفهوم) وهو غرض مرغوب فى حد ذاته .

وفى هذا الإطار يمكن القول بأن إنجاز علوم المجتمع البرجوازية قد تم من خلال نوع من " الاجتهاد المستمر " الذى لم يخرج عن نطاق المبادىء التى يقوم عليها هذا الفكر . على أن هذا الاجتهاد لا يرجع إلى " نص " مكتوب معين يكون بالنسبة إليه " نصاً مقدساً " كما كان الأمر عليه فى مجال التأويل الدينى . هناك مفهوم مخصص لهذا النوع من ممارسة " الاجتهاد المبنى على نص ضمنى " وهو مفهوم " البرادجم " .

على أننا نعرف أيضاً أن هناك قطيعة كيفية قد حدثت فى تاريخ تطور علم الاجتماع الحديث ، وأقصد طبعاً القطيعة التى تمثلها الماركسية . يقوم الإبداع الماركسى على اكتشاف الاستلاب السلعى وهو اكتشاف مزدوج الطابع . فهو من جانب اكتشاف سر القوى الكامنة التى تحرك النظام الرأسمالى فى حقيقة أمره ، ومن هذه الزاوية يؤدى هذا الكشف إلى تكييف مغزى " موضوعية " القوانين التى تحكم سير هذا النظام ظاهرياً وإدراك طابعها التاريخى النسبى والأسباب والآليات التى تجعلها تفعل كما لو كانت فعلاً " قوى موضوعية " مستقلة عن إرادة الناس ومن الجانب الآخر هو اكتشاف سر آليات الايديولوجيا البرجوازية ، بمعنى آخر يسمح لنا هذا الكشف بإدراك كيفية فعل هذه الايديولوجيا من أجل إلقاء قناع على حقيقة القوانين الموضوعية كى تكسبها طابعاً " أزلياً " مستقلاً عن الظروف التاريخية التى تعمل هى فى ظلها .

وقد استرسلت فى أماكن أخرى فى تحليل هذا الكشف المزدوج المغزى الذى يمثل جوهر الإبداع الماركسى فى رأيى ، فلن أعود إليه ، على أن هناك استنتاجاً تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن هذا الإبداع قد أعاد للفكر الاجتماعى وحدته .

وقد سبقت إشارتى فى هذا الشأن إلى أن ما يسمى " الاقتصاد الماركسى " إنما هو فى واقع أمره تعبير موجز - وبالتالى مبهم - عن شىء آخر ، أقصد أن الماركسية لم تقدم علم " اقتصاد " صحيحاً " ليحل محل علم سابق خاطىء ، فصححت هى - أى الماركسية - نواقصه . بل قدمت نقداً لعلم الاقتصاد بمعنى بيان وضعه الابستمولوجى .

هذا وكون المادية التاريخية قد تقدمت بهذا الإبداع لا يعنى أنها أصبحت بذات الفعل " علماً نهائياً معصوماً عن الخطأ " ! كلا . فإن القطيعة هذه لا تمثل إلا خطوة أولى شقت منفذاً يفتح على آفاق كانت مغلقة من قبلها .

أود هنا أن أشير إلى إشكالية معينة من بين إشكاليات عديدة أوردها منهج الإبداع الماركسى . أقصد بيان البعد الآخر لايديولوجيا علم الاجتماع السائد وهو بعدها الأوروبى المتمركز وهو موضوع تعرضت له بالتفصيل فى مكان آخر .

إلا أن " الماركسية الموجودة فعلاً " - كظاهرة لها تاريخ - قد أنتجت فى سياق تطورها " نصوصاً " ومؤلفات يقال عنها " كلاسيكية " (أو مرجعية) . فلا شك أن وجود هذه النصوص قد شجع أيضاً الممارسات القائمة على الاجتهاد فى نطاقها . لا مانع فى ذلك ولا غبار على هذه الممارسات . فالماركسية نفسها موضع دراسة علمية ممكنة ، من شأنها أن تلقى بعض الضوء على مغزى مفاهيمها والسياق الذى أنتجت هى فيه ، على أن المادية التاريخية لا ترادف البقاء فى هذا الإطار ، بل يتحول الاجتهاد إلى دجمانية - مدرسية الطابع - عندما يلجأ الباحث إلى النص ليحل محل ملاحظة الواقع . ويعلم الجميع أن هذا التحول وارد ، بل ربما أصبح سائداً فى تيارات " الماركسية الموجودة حقيقة " . أقول إن هذا الفهم للماركسية يخون المنهج الماركسى نفسه وبالتالى إن هذه الماركسية الدارجة لا تعدو كونها ماركسية مبتذلة .

على كل حال ، يظل هناك فرق كيفى جوهرى بين استمرار ممارسات الاجتهاد - سواء كان فى إطار علم الاجتماع البرجوازى أم فى إطار الماركسية - وبين سيادة الاجتهاد فى الفكر الاجتماعى السابق على النهضة ، فلم يكن الاجتهاد فى الفكر القديم منهجاً مسوغاً فقط ، بل كان المنهج الإجبارى الذى يسوغه تسلط الفكر الدينى ، أما الفكر الاجتماعى الحديث فلا يقبل مبدئياً الاكتفاء بالاجتهاد ويعلق قيمة متفوقة على الإبداع .

٤. - على ضوء ما سبق عرضه عن مفهوم الاجتهاد

والإبداع تستطيع الآن أن نعود إلى موضوع مأزق الفكر المعاصر .

بالإيجاز : أرى أن الفكر العربى المعاصر لم ينجز بعد النقلة الكيفية الضرورية للدخول فى العصر والاشتراك فى إنتاج علم اجتماع عالمى الآفاق وعلى مستوى التحدى التاريخى ، الأمر الذى يترتب عليه خطر جسيم ومخيف هو خطر " تهميش " العرب فى إنتاج المستقبل الإنسانى .

فلم يخرج بعد الفكر العربى عن عصر تسلط الغيب على كل من الفكر الفلسفى والفكر الاجتماعى ، وبالتالى هو فكر لا يزال يقوم على احتكار منهج الاجتهاد - فى أحســن الفروض . بل أقول أكثر من ذلك ، إن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس فى الفكر العربى المعاصر بنفس درجة الشجاعة والحرية التى كان يمارس بها فى عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، نتيجة " قفل باب الاجتهاد " فى مجال الدين وقبول هذا الوضع من قبل التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة . فى نص الفكر الإسلامى المعاصر إعادة تأويل النصوص على ضوء احتياجات تطور المجتمع . يرفض هذا الفكر القيام " بثورة ثقافية " فى إطار الفكر الدينى نفسه ، على غرار ما حدث عندما أعيد تأويل المسيحية فى الغرب لجعلها تتناسب مع احتياجات التطور الرأسمالى .. لعل الفكر الإسلامى المعاصر غير مدرك لهذه الحاجة ! أقصد هنا طبعاً الفكر السائد ، إذ أن هناك استثناءات مثل مؤلفات محمد سعيد العشماوى الذى يدعو إلى تحديث التأويل بما يفتح مجالاً لإقامة مجتمع علمانى وإلى فصل الدين عن الدولة فيه . أعتقد أن أهمية هذه الاستثناءات - أقول استثناءات بمعنى أن تأثيرها لا يزال يقتصر على فئة صغيرة من المثقفين دون الجماهير - ترجع إلى أنها تشير إلى الاتجاه المطلوب موضوعياً للخروج من المأزق الحالى .

وإذا كان الفكر الإسلامى السائد غير مدرك لاحتياجات مواجهة الأمور الواقعة - أعنى سيادة النموذج الرأسمالى ، شئنا أم أبينا ، واستحالة العودة إلى " ما سبق الرأسمالية " (فإن أية محاولة فى هذا الاتجاه لا تعدو أن تكـــــــون " انتحاراً جماعياً ") - فبالأولى هو غير قادر على المشاركة فى مواجهة احتياجات مجتمع اشتراكى أكثر تقدماً .

لذلك ، أقول إن " الصحوة الإسلامية المزعومة " لا تستحق تسميتها هذه ، فليست هى " صحوة " بل موجـــة تنخرط فى استمرار تسلط فكر عصور الانحطـاط التى سبقت الغزو الرأسمالى .

وقد حدثت هذه التطورات المؤلمة فى نفس الحقبة التاريخية التى تتميز فى مناطق أخرى بالتقدم فى مجالى الإبداع الاجتماعى العلمانى والاجتهاد المبتكر فى التأويل الدينى .

أقصد من وراء هذه الجملة الأخيرة مجموعتين من الظواهر . أقصد - من جانب - إنجازات حركة التحرر والتحديث التى استلهمت الماركسية . أعلم تماماً أن هذه الإنجازات لا تمثل أكثر من خطوة أولى ، بالرغم من القـــول الشائع الذى يذهب إلى تحويلها إلى دجمائية " نهائية " ، على أن هذه المجتمعات قد حققت فعلاً النقلة الكيفية التى تضمن لها احتمال استمرار تقدمها فى اكتشاف الحلول المناسبة لمشاكلها . وأقصد - من الجانب الآخر - أن بعض المجتمعات المسيحية فى العالم الثالث - فى أمريكا اللاتينية بصفة خاصة - قد بدأت تنتج ثورة ثقافية ثالثة فى التأويل الدينى بحيث يمكن أن يتحقق التناسب بين الإيمان وبين مقتضيات إقامة مجتمع اشتراكى ، وطبعاً يتم هذا التأويل الذى يقدمه " لاهوت التحرير " - وهو معروف بهذا الاسم - من خلال منهج اجتهادى بطبيعة الأمر ، إلا أنه يرمى إلى توفيق الإيمان واحتياجات عقل المستقبل الاشتراكى .

ولا أرى مثالاً متماثلاً فى إطار " الصحوة الإسلامية المزعومة " ، فكل ما تم هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض فى الإجابة على المشاكل التى تواجهها المجتمعات المعاصرة و - فى نهاية المطاف - مذهب يجمع بين تسلط الفكر الدينى المتجمد وبين الخضوع لمقتضيات استمرار سيطرة الاستعمار الغربى ! . إن البنوك الإسلامية تمثل فعلاً نموذجـاً لهذا الجمع فى مجـال الاقتصاد ، كما أن نظم الحكم القائمة باسم الدين ، فى باكستان وغيرها من بلدان العالم الإسلامى المعاصر ، تمثل نماذج منه فى مجال السياسة .



النحل الدينية في الغرب والسياسة

مصطفى نور الدين عطية

من الضـروري ، قبل التوغـل فى صلب هذه المقالـة الموجزة ، أن نحدد أننا لا نتناول الدين كعقيدة ، ولكن من منطلـق جوهرى وهو اصطباغـه بنزعة سياسيـة وهو ما له دلالة خاصة . وهى دلاله تتضح أكثر عندما نضيف أننا نحـدد الموضوع باعتباره يتعلـق فقط بما يسمى بالملـل أو بالطوائف SECTS . وهذه الكلمة لها معنى محـدد من وجهـة نظر الكنيسة الكاثوليكيـة ، إذ تطلق على الخارجين عن طوعهـا واتباع زعيم هرطيـق من وجهة نظر العقيدة الرسمية . ويعرفهـا القاموس بأنها تعنى جماعة من الناس يوحـدها اعتقـاد أو رأى معين يختلف عن الرأى أو الاعتقاد المعترف به من الجميع . إلا أن اشتقاق الصفة لهذه الكلمة باللغات المختلفة يضيف مدلولا آخر ، فالطائفية تثير مجموعة من السمات الأخرى وهى النخبة والتعصب .

وربما يكون من المفيد قبل طرق الموضوع أن نذكر بعض الأرقام التى تبين عدد المنتمين ، فى الغرب ، إلى الديانات والطوائف المختلفة فى العالم طبقاً لأرقام ١٩٨٦ .

الكاثوليك	٨٨٦ مليون و٦٩٨ ألف شخص
البروتستانت	٤٤٩ مليون و٨٥٢ ألف شخص
الأورثوذوكس	١٧١ مليون و٤٨٩ ألف شخص
المسلمون	٨٣٧ مليون و٣٠٨ ألف شخص
الهندوس	٦٦١ مليون و٣٧١ ألف شخص
البوذيون	٣٠٠ مليون و ١٤٧ ألف شخص
الحيسويون	٩١ مليون و٣٦٥ ألف شخص
اليهود	١٨ مليون و٢٤ ألف شخص
السيخ	١٠ مليون و ٦١٢ ألف شخص
اللا أدريين	٨٢٥ مليون و ٢٧ ألف شخص
الديانات الصينية	١٨٧ مليون ٩٩٤ ألف شخص
الديانات الجديدة	١٠٨ مليون و٥٠٥ ألف شخص
ديانات أخرى	٣٥ مليون و٩٢ ألف شخص
ملحدون	٢١٣ مليون و٨٩٣ ألف شخص (١)

وربما ما يستأهل الإشارة إليه هنا هو نمو أعداد الذين ينتمون إلى فئة " ديانات جديدة " بشكل ملحوظ ، وهو ما يهمنا بصدد موضوع هذه المقالة ؛ فلقـد كان عدد هؤلاء عام ١٩٧٠ هو ٧٦ مليونا و٤٤٣ ألـف شخص فقط .

وقبل الدخول فى النطاق الضيق لموضوعنا ، نتعرض بصورة سريعة وموجزة لموقف الغرب من الدين بشكل عام ، من حيث هو عقيدة وإيمان ومن حيث هو ممارسة . ثم بعد ذلك نتعرض بتفصيل لواحد من أهم الطوائف السياسية الدينية وهى طائفة مون MOON.

* مصطفى نور الدين عطية : باحث ـ مصرى .

الله والجنة والجحيم :

الممارسة :

لعله من المفيد فى هذا الصدد أن نشير إلى واحد من المؤشرات الهامة التى تبين على نحو نسبى درجة التعلق بالديانة فى المجتمعات الغربية ، وهذا المؤشر هو مواظبة الفرد على ممارسة الشعائر الدينية الأسبوعية ، وذلك فيما يتعلق بكل الديانات .

يكشف استبيان الرأى فى هذه المجتمعات أن أكثر المجتمعات ممارسة للشعائر هو الولايات المتحدة ، إذ يقدر أن ٤٣٪ من الأمريكيين يمارسون الشعائر أسبوعيا ، بينما هذه النسبة تصل فى النمسا ٣٨ ٪ وفى سويسرا ٣٠ ٪ وفى اليونان إلـــى ٢٨ ٪ وفى ألمانيا الاتحادية ٢٧ ٪ وفرنسا ٢٥ ٪ وفى النرويج ١٤ ٪ وفـــى السويـــد ٩٪ وفنلندا ٥ ٪ .

وإذا كان لهذا دلالة معينة على مستوى الأفراد كممارسين للعقيدة فإنه يعكس حسب التحليل المقارن بفترة الخمسينيات والستينيات حركة تعكس تراجعا ، خاصة لدى الشباب .

وتعكس أرقام المشاركة فى شعائر العبادة وجها آخر للممارسات المرتبطة بالعقيدة وتشكل ركنا أساسيا ، ولكنها أيضا أحد المؤشرات التى تبين على نحو ما العلاقة بين الدين والواجبات الاجتماعية . فنسبة الذين لم يشاركوا أبدا فى الشعائر الدينية (باستثناء مراسيم الزواج أو الجنائز أو العماد) تصل إلى ٥٧٪ من الفرنسيين ، و ٤٦٪ من البريطانيـــين ، و ٤٣٪ من الدنماركيين ، و٣٦٪ من النرويجيين و١٦٪ من الأمريكيـــين . بينما الذين يمارسون الشعائر لمرة واحدة على الأقل فى الشهر (باستثناء مراسيم الزواج) فهم ٥٩٪ من الأمريكيين ، و٢٣٪ من البريطانيين ، ١٨٪ من الفرنسيين ، ١٤٪ مـــن النرويجيين ، و١٣٪ من السويديين ، و١٢٪ من الدنماركيين . (٢)

وجود الله :

ولكى نكمل هذه الصورة ربما يكون من المفيد أن نرى النسب الخاصة التى تعكس درجة إيمان المواطن الغربى بشكل عام . ونجد أيضا بهذا الصدد أن المواطنين الأمريكيين هم الأكثر إيمانا بوجود الله ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجود الله إلى ٩٥٪ ، بينما فى بريطانيا هذه النسبة هى ٧٦٪ وفى النرويج ٧٠٪ وفرنسا ٦٢٪ والدنمـــارك ٥٨٪ والسويد ٥٢٪ .

الجنة :

أما بشأن الاعتقاد بشأن الجنة فإن الولايات المتحدة تحتل الصدارة بطبيعة الحال ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجودها إلى ٨٤٪ وفى بريطانيا ٥٧٪ والنرويج ٤٦٪ وفرنسا ٢٧ ٪ والسويد ٢٦ ٪ والدنمارك ١٧٪ .

الجحيم :

وفيما يتعلق بالاعتقاد بوجود الجحيم فإن ٦٧٪ من الأمريكيين يعتقدون بوجوده ، وفى بريطانيا ٢٧٪ والنرويج ٢١٪ وفرنسا ١٥٪ والسويد ١٠٪ والدنمارك ٨٪ .

التباين : الديانات فى الغرب

من الصعب فى حيز دراسة موجزة الكشف بدقة عن أسباب التباين فيما ورد من مؤشرات ، وسنكتفى فقط بإظهار واحد من العوامل خلف الموقف المتباين عبر الكشف عن التكوين الهيكلى للأديان فى هذه البلدان ؛ فذلك يعكس بصورة نسبية هذا الأمر .

فيما يتعلق بالولايات المتحدة ينتمى السكان إلى العديد من الديانات ، ولكن ٨٨٪ منهم يتبعون الدين المسيحى إلا أن منهم ٤٠٪ من أتباع الديانة البروتستانتية و٣٠ ٪ من الكاثوليك ونحو ٢٪ من الارثوذوكس . (٣)

ويختلف التركيب الدينى فيما يسمى بشمال أوروبـــا (الدنمارك والنرويج والسويد وفنلندا) ، إذ تشكل المسيحية مابين ٧١٪ من السكان فى السويد و٩٨٪ فى النرويج ، ٩٦٪ فى الدنمارك وأكثر من٩٤٪ فى فنلندا . إلا أن الأغلبية المطلقة فى كل هذه البلدان (أى تقريبا نفس النسب بفارق يمكن إهماله) هم من أتباع البروتستانتية . (٤)

وبالنسبة لهذا التوزيع فهو مغاير أيضا فيما يخص بريطانيا . إذ يشكل السكان من المسيحيين نحو ٨٧٪ إلا أنهم يتوزعون بنسبة ٥٧٪ من الإنجيليين و١٥٪ من البروتستانت ونحو ١٣٪ من الكاثوليك ، مع فارق هام فى داخل تكوين بريطانيا عند أخذ كل من ايرلندا الشمالية فى الاعتبارحيث الأغلبية أى ٦٠٪ هم البروتستانت و٣٥٪ من الكاثوليك . بينما نحو ٩٥٪ من جمهورية ايرلندا هم من الكاثوليك . (٥)

وبالنسبة لفرنسا ، فإن المسيحيين يشكلون ٨٠٪ من السكان ، منهم أكثر من ٧٦٪ من الكاثوليك و٢,٤٪ من

البروتستانت وواحد فى المئة من الارثوذوكس . (٦)

وفيما يخص المانيا الاتحادية فإن المسيحيين يشكلون ٩٣٪ من السكان ، يتوزعون على البروتستانتية بنسبة ٤٧٪ وعلى الكاثوليكية بنسبة ٤٤٪ وارثوذكسية واحد فى المئة . وما يستدعى لفت النظر فيما يخص المانيا الاتحادية أنها الدولة الوحيدة فى العالم (باستثناء بعض المناطق فى سويسرا والدنمارك) التى مازال مواطنوها يدفعون ضرائب للكنيسة مثلما يدفعونها للدولة . وأدى هذا إلى تمتع الكنيسة فى المانيا الغربية بدرجة ثراء هائلة جعلتها ذات نفوذ سياسى له اعتباره ليس فقط فى الداخل وإنما أيضا على الفاتيكان . وجدير بالذكر أن هذا الوضع المتفرد مازال قائما بناء على اتفاق بين الدولة والكنيسة تم عقده فى القرن الماضى ، وأن هذه الضرائب الإجبارية لا يعفى منها المواطن الألمانى إلا إذا أعلن أمام جهة قضائية أو هيئة الأحوال الشخصية خروجه من الكنيسة . (٧)

بالتأكيد لايعكس هذا التوزيع السكانى على الديانات الموقف من درجة الإيمان الفردى بوجود الله وكل ما يخص العقيدة كقناعة فردية ، فتحليل ذلك يعود لعوامل أخرى عقلية وثقافية بينما على العكس ، ربما يكون له دلالة ما فيما يتعلق بدرجة الارتباط بالكنيسة كرمز دينى ترتبط بالممارسة . وذلك يعود لما تعنيه الكنيسة فى كل من هذه الديانات ودرجة أهميتها كوسيلة وكمركز لممارسة الشعائر .

وهذا ليس موضوع هذه المقالة ، ولذا فنكتفى بذكره فقط كمؤشر لدرجة الاختلاف الذى يكشف أحد الأبعاد المتعلقة بالممارسة ، بينما يكون من المفيد فى هذا الصدد أن نشير إلى الدور الذى بدأ يلعبه الدين فى الحياة العامة ، عبر الكنيسة ، ربما كوسيلة من أجل لم شمل المنتمين اسميا لها .

الكنيسة والحياة العامة :

لا شك أن واحد من المظاهر الأخرى التى تعكس تصاعد الدين ـ ليس على مستوى الأفراد وانما على صعيد اهتمام الكنيسة بالشؤون العامة التى تتناقض من وجهة نظر الكنيسة مع العقيدة ، سواء فيما يخص حياة المواطن أو بعض الشئون السياسية بطبيعة الحال ـ له معنى خاص يتجاوز هذا البعد المدنى . ومن أمثلة هذا مايدأ يلوح من مواقف الكنائس فى الولايات المتحدة وكندا والعديد من الدول الأوروبية بشأن مسألة العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والعنصرية ومشكلة السلام العالمى .

ففى أوائل الثمانينيات (١٩٨٢) توجهت الكنيسة الكندية برسالة إلى الحكومة تدعوها إلى التخلى عن فكرة تطوير الأسلحة النووية . وطالب مؤتمر الأساقفة الكاثوليكى الأميريكى (USCC) عام ١٩٨٣ فى رسالة حول السلام بالرقابة على الأسلحة النووية والحد من سباق التسلح من أجل التوصل إلى نزع السلاح التدريجى . بل تقدم هذا المؤتمر عام ١٩٨٥ باعتراض إلى أعضاء الكونجرس الأميركى على تمويل صواريخ MX نظرا لما تؤدى إليه من قلق وكذلك لتكاليفها الباهظة والمطالبة بتعبئة هذه الأموال من أجل الحاجات الإنسانية الأكثر إلحاحا .

ومن مواقف الكنيسة أيضا ، بشأن الصراعات الدولية ، موقف مؤتمر الأساقفة الذى يقف معارضا لمساندة الولايات المتحدة العسكرية والاتحاد السوفييتى للمتقاتلين فى نيكاراجوا ، ويطالب بالتوصل إلى حل سلمى على أساس التفاوض . وكذلك موقف الكنيسة الكندية والأمريكية ضد العنصرية فى جنوب افريقيا والمطالبة بسحب الاستثمارات من جنوب أفريقيا .

وبدأت الكنيسة أيضا تلتفت إلى الأزمة الاقتصادية الدولية ، فقد نشرت الكنيسة الكندية وثيقة كبيرة عن الأزمة الاقتصادية الدولية الراهنة ، وكذلك أعد مؤتمر الأساقفة الأميركى وثائق بلغت نحو عشرة آلاف صفحة عن الأزمة الاقتصادية فى الولايات المتحدة . (٨)

وللكنيسة الألمانية الغربية دور مباشر أيضا فى الحياة السياسية الألمانية والدولية ، إذ أن كلاً من حركة البيئيين LES ECOLOGISTES وحركة السلام تم تأسيسها بواسطة أنصار نشيطين من الكنيسة . (٩)

على هامش الأديان :

ننتقل إلى الحديث عما يسمى بالطوائف أو الفرق الدينية ، وهى كما نعلم ليست بالظاهرة الجديدة الوجود ، وإنما قدمها يعود لقدم الأديان ذاتها . وقد ذهب البعض إلى القول بأن كل كنيسة تبدأ كطائفة وكل طائفة تحاول أن يكون لها كنيستها .

وبطبيعة الحال فليست كل الطوائف التى تعاود الظهور فى الغرب على علاقة بالديانة المسيحية وإنما يأخذ بعضها تفرعا آخر من ديانات أخرى ، أويكاد يكون نوعاً من

الديانة المستقلة التى تستقى أصولها من دين بعينه ثم تطور أفكاراً ذاتية تجعلها متميزة عن الدين الذى تولدت عنه .

وسيكون من الصعب التوقف عند كل الطوائف التى تعمل على أرض البلاد الغربية ، ولذا فسوف نكتفى بالإشارة الموجزة إلى أهمها أو أكثرها نشاطا ، ثم نتوقف عند طائفة من التى تعتبر أكثرها جميعا تأثيرا ، وخاصة على الصعيد السياسى .

يتفق معظم الباحثين على أن الولايات المتحدة هى الأرض التى تتفرخ فيها الطوائف حتى تلك التى لها جـذور آسيوية ، ومنها تصدر إلى باقى دول العالم . وهذا بالفعل ينطبق على العديد من الطوائف مثل جوزيس فريكس JESUS FREAKS وتامبل دو ديو TEMPLE DU DIEU وهى الطائفة الشهيرة التى تزعمها جيم جونس JIM JONES وقد قامت بانتحار جماعى فى نوفمبر ١٩٧٨ مات فيه ٩١٢ من أعضائها فى مدينة جونز تاون JONES TOWN .

وهناك أيضا طائفة السينتولوجى SCENTOLOGIE وكريشنا KRIHNA وميداسيون ترانسندانتال MEDITATION TRANSCENDANTALE وطائفة ميسيون دو لا لوميير ديفين MISSION DE LA LUMIERE DIVINE وليزا نفا دو ديو LES ENFANTS DE DIEU والطائفة الشهيرة تمون دى جوفا LES TEMOINS DE GEHOVAH ولى مورمون LES MORMONS... إلى آخره .

ومن غير المجدى أن نقدم تفصيلات عن تقديرات الباحثين عن توزيع هذه الطوائف ، ولكن من المهم أن نشير فقط لأنها تتوزع على معظم البلدان الغربية والكثير من بلدان افريقيا وأمريكا اللاتينية .

وبالتأكيد من الصعب وضع كل الطوائف فى سلة واحدة ، فلبعضها رسالة دينية معينة ، ولكن هناك العديد من الطوائف التى تعتبر خطيرة على مستوى العلاقـات الانسانية . ومن هذه الطوائف التى يجمع كل الباحثين على خطورتها نذكر بشكل خاص " ليزا نفان دو ديو " " وكريشنـا " و " مون " . وسوف نتوقف عند الطائفة الأخيرة لنرى بالتفصيل أنشطتها وأهدافها ووسائلها .

طائفة مون : المال وسياسة العداء للاشتراكية :

نبدأ الحديث عن الكنيسة التوحيدية العالمية بهذا النشيد الذى يتغنى أتباع مون به كل صباح فى صلاتهم :

" صن ميونج مون تهبك حياتنا
لأننا نعرف أنه هو الرب الذى اصطفاك
من أجل تحرير اخوتنا من قيود الجحيم
وتحقيق الفردوس على الأرض كلها "
أو " بصحبة ملكنا
سنذهب إلى أقاصى الأرض
تتقاسم الفرح
والسعادة والنور .
سوف نشيد هذه الامبراطورية
من الفرح والبهجة .
يجب أن يلحق بنا الجميع .
فالحياة سوف تبدأ " (١٠)

هذه الكنيسة أو الطائفة مون تدعى رسميا " جمعية توحيد المسيحية العالمية " ASSOCIATION POUR L'UNIFICATION DU CHRITIANISME MONDIAL " التى أسسها صن ميونج مون SUN MYUNG MOON عام ١٩٥٢ فى سيول عاصمة كوريا الجنوبية . وتعتبر هذه الجماعة واحدة من الطوائف التى تتمتع بشهرة عالمية من حيث اتساع عدد الذين ينضمون تحت رايتها والذين يقدرون بعدة ملايين ، فى القارات الخمس ، حسب تصريحات الجماعة نفسها . ويقدر عدد الكوادر المتفرغة للعمل الكامل فى تجنيد الأفراد بنحو مائة ألف شخص . وكذلك من حيث علاقتها برجال السياسة ذوى المسئوليات العليا على مستوى الدول . وعلى مستوى الدخل السنوى الذى تتحصل عليه ، وباعتبارها أكثر الجماعات السياسية ـ الدينية ذات التوجه المعلن فى عدائها للشيوعية العالمية ومناصرة الحركات العسكرية المناهضة لحركة التحرر الوطنى ، وأخيرا ما تثيره أنشطة هذه الجماعة من فضائح على الصعيد العالمى .

فهناك تقديرات تقول بأن هذه الجماعة السياسية ـ الدينية تعد واحدة من أكبر خمسين مؤسسة فى العالم ، إذ تصل العوائد التى تحصلها عن أملاكها إلى مايزيد عن خمسمائة مليون دولار سنويا ، وهو ما صرح به موز دوورست MOSE DURST رئيس الكنيسة التوحيدية فى الولايات المتحدة ، الذى يقول بأنه يجب أن يضاف لهذا المبلغ نحو ٣٠ مليون دولار أرباح بيع زهور وأشياء مقدسة ، وذلك فى الولايات المتحدة وحدها . ذلك يعنى أن أرباح الكنيسة المونية التوحيدية السنوية تصل إلى أرباح شركة تيوتا TOYOTA الدولية بل تتجاوز الأرباح التى تحققها شركة كريسلر CHRYSLER.

فجماعة مون تتسع أعمالها لتشمل كل أنواع النشاط الذى تمارسة الشركات المتعدية الجنسية . فشركات جماعة مون الصناعية تتمركز فى كوريا الجنوبية واليابان وألمانيا الاتحادية والولايات المتحدة وفرنسا . وتستحوز الجماعة على أحد البنوك الهامة فى الولايات المتحدة DIPLOMAT NATIONAL BANK ، وعلى شركة كبرى لصناعة الحديد والصلب فى ألمانيا الاتحادية . وتنتج هذه الشركات الآلات ويحتكر مون إنتاج وتسويق مستخرجات نبات الجنسينج Ginseng " المقوى " وبالإضافة لامتلاكه لشركات لتجميد الأسماك وأجهـزة الكومبيوتر . إلا أن جماعة مون تحقق أكبر أرباحها من الاتجار فى الأسلحة .

فهى الممول الرسمى للأسلحة للجيش الكورى وللعسكريين بالأرجنتين وأرجواى على سبيل المثال . بجانب أن شركات الجماعة تصنع بنادق الاقتحام من ماركة M 16 (رتحت ترخيص آلى والمدافع الرشاشة من ماركة فولكان -VUL CAINوقاذفات القنابل M 79 وتصنيع المدخلات الالكترونية للأسلحة الجوية ويسيطر مون أيضاً على الشركة الصناعية الكورية Korean Titanium Industrisal Company .

ولقد أثارت ممارسات جماعة مون التجارية العديد من الفضائح، وتم إدانتها فى العديد من القضايا فى اليابان والولايات المتحدة وفرنسا ، نتيجة التهرب من الضرائب والمغالطات الحسابية . بل وتم القبض على عشرات من أتباعها حكم عليهم بالسجن نتيجة هذه الممارسات (١١) .

ولعل تأثير كنيسة مون التوحيدية يتضح إذا عرفنا أن ساعد مون الأيمن هو الكولونيل الكورى بو هى باك BO HI PAK أحد قادة المخابرات المركزية الأمريكية سابقاً الذى تربطة بالقوى السياسية الأمريكية المحافظة علاقات وطيدة . وكذلك إذا عرفنا قدرة هذه الجماعة على إدخال بعض من أتباعها فى البرلمان الأوروبى ، من حزب اليمين المتطرف الفرنســـى " الجبهة الوطنية " .

ولكن سطوة هذه الكنيسة المونية تتجاوز هذه الحدود التى تلوح عادية . ففى الواقع تربط زعيم الحركة صداقات قوية بكل رؤساء الولايات المتحدة . فقد ربطته علاقات قوية بكل من الرؤساء ايزنهاور ونيكسون ، وقد قام أتباع الكنيسة التوحيدية المونية بمظاهرات ضمت الآلاف لمناصرة نيكسون بعد اتهامه فى فضيحة ووتر جيت . وفى ١٩٧٥ قاموا بمظاهرات كبرى للمطالبـة باستمرار الحرب فى فيتنــــام . والهدف المعلن " للجمعية " هو تحقيق مملكـة الـــرب " الفردوس " على الأرض ويقود المسيرة " مون " نفسه الذى أعلن " أن الحرب العالمية الثالثة قد بدأت ، ولن يتم إحراز النصر فيها بالسلاح وإنما على صعيد الأفكار (١٢) . فلكى تهزم الشيوعية فى كل مكان حيث يظهر تهديدها ، فى أمريكا اللاتينية بشكل خاص ، أراد أن يتسلح بوسيلتين أساسيتين وهما جهاز إعلامى عالمى حديث مكون من صحافيين محترفين وتنظيم متعدى القومية مهمته تأهيل وتوجيه القادة فى البلدان التى تم اختيارها كمركز للحركة أى السواعد السياسية للكنيسة المونية .

فجماعة مون تمتلك العديد من المجلات الهامة فى الولايات المتحدة ، ومنها نيوز وورلد NEWS WORLD التى تم تأسيسها عام (١٩٧٦) ونوتسياس ديل موندو Noticias del mundo فى عام ١٩٨٠ ، وتنشر المجلتين شركة الكنيسة المونية نيوز وورلد كومينيكاشين Nwes World Communications التى أصبحت بعد ذلك تسمى تايم تريبن كوربوريشن TIME TRIBUNE CORPORATION.

ولعل أهم مطبوعات كنيسة مون هى واشنطن تايز WASHINGTON TIMES التى تصل تكاليف نشرها إلى خمسين مليون دولار سنوياً ، وهى مجلة تدعم السياسة الخارجية الأمريكية المتشددة ، وقد بدأت فى الصدور فى مارس ١٩٨٢ ، وتهدف لمنافسة الصحفية اليومية الليبرالية " واشنطن بوست " WASHINGTON POST ، وقد تحولت جريدة نيوز وورلد لتصبح حالياً نيويورك تريبن NEW YORK TRIBUNE ، وذلك لمنافسة صحيفة نيويورك تايمز NEW YORK TIMES .

أمريكا اللاتينية بمسرح العمليات :

وعلى مستوى الإعلام العالمى فإن كنيسة مون أسست حركة ومجلة " كوزا " CAUSA ، التى تعتبر الناطق السياسى باسم الكنيسة المونية وتنظيماتها الأخرى التى تساند مادياً ومعنوياً العصابات المسلحة المناهضة للشيوعية مثل أمثال العصابات المناهضة للسيموزيين . وقد أسس مون نفسه هذه المجلة عام ١٩٨٠ فى نيويورك ، وهى موجهة بالدرجة الأولى إلى بلدان أمريكا اللاتينية . وفى أبريل ١٩٨١ عقدت مجلة كوزا فرع أورجواى ندوة مع العسكريين والمحافظين فى أرجواى ، الذين أعلن مون أنه يعتمد عليهم لانطلاق حملته الصليبية ضد الشيرعية العالمية .

وفى هذه الندوة قال ساعد مون الأيمـــن ورئيس تحرير " كوزا انترناشيونال " الكولونيل بو هى باك : " يجب على

كل الرجال وكل الأمم أن تنتصر معاً على الشيوعية ... وإنه يجب على حركة دولية مواجهة الشيوعية الدولية .. أصدقائى الأعزاء ، فيما يتعلق بموضوع النصر على الشيوعية ، أريد أن تكون أرجواى نموذجاً لدول العالم كافة ، فإن هذا البلد كان أول من تعرض لهجوم الشيوعيين وأول من دفع هذا الهجوم بنجاح ؛ ومن أجل هذا أعتقد أنه من المنطقى أن تتواجد حركة " كوزا " فى أرجواى قبل غيرها ، وأعتقد أن التوحيدية يمكن أن تشكل هنا القادة النشيطين والمخلصين الذين بإمكانهم مساعدة العالم على التحرر من الإمبريالية الشيوعية " (المجلة الوحيدة التى سمح لها بتغطية هذه الندوة ونشر ملخص لأعمالها هى مجلة القوات المسلحة فى أرجواى السولدادو EL SOLDADO فى عددها رقم (٧٢) . (١٣) .

والواقع أن نشاطات الكنيسة المونية فى أمريكا اللاتينية عبر تنظيمها " كوزا " بوسائله المختلفة تشكل قائمة من الصعب التعرض لها بالتفصيل فى هذا المقال الموجز . إلا أننا نشير فقط إلى أن هذا التنظيم ساند العديد من الانقلابات ومحاولات الانقلاب فى أمريكا اللاتينية ، ومنها مساهمته مالياً بأكثر من أربعة ملايين دولار فى عام ١٩٨٠ للحركة الانقلابية فى بوليفيا ، بل إن حركة " كوزا " اشتركت مباشرة فى تنظيم الانقلاب..

وقد امتدت أنشطة الكنيسة المونية إلى أورجواى وذلك فى سبتمبر ١٩٨١ مع إصدار اولتيماس نوتيسياس UL-TIMAS NOTICIAS الذى تولى الإشراف على تحريره أحد أعضاء تنظيم " كوزا " وهو سيجواندو فلوريس Si-gundo Flores (والد زوجة الجنرال الفاريز ALVA-REZ رئيس الجمهورية حينئذ) ! وساعده عضو آخر وهو الأستاذ الجامعى جوزى ايستيلانو Carlos Estellano .

ويقول عمر بيفا Omar Piva أحد كبار الصحفيين بالجريدة المذكورة : " إن المحور الأساسى لافتتاحية الجريدة فيما يتعلق بالسياسة الدولية هو مناهضة الشيوعية أما على الصعيد الداخلى فالجريدة مستقلة لم تساند أى حزب فى انتخابات ١٩٨٤ . ويمكن أن تتخذ الجريدة مواقف يسارية وليس بالضرورة مواقف يمينية وإنما الشرط الأساسى الذى يفرض علينا أن نكون مناهضين للشيوعية . " !

والجدير بالذكر أن الجريدة تحتل المرتبة الثالثة بين الصحف فى أورجواى ، وتحتكر دار النشر المونية التى تنشر الصحيفة ٧٠ ٪ من المطبوعات فى أورجواى و ٣٠ ٪ من طباعة الكتب وتكلف تحديث دار النشر أكثر من مليون ونصف المليون دولار لتواجه دورها الإعلامى .

وهذا الدور الهام الذى تحتله أورجواى لحركة الكنيسة المونية جعل من المنطقى أن يكون بها مركز مالى دائم ، وتحقق هذا بشراء الجماعة المونية لثالث البنوك فى أورجواى من حيث أهميته وهو البنكو دو كريدتو EL BANCO DE CREDITO وتشترى حركة مون غرفة عملياتها العالمية من أجل عقد المؤتمرات والندوات الموسعة وتتمثل فى الفندق الفاخر الوحيد فى أورجواى (فيكتوريا بلازا) قيمته ثمانية مليون دولار ويقع فى قلب العاصمة مونت فيديو ويشتمل على ألفين وخمسمائة غرفة وقاعة اجتماعات تتسع لألفين ومائة شخص .

ويقول رئيس أورجواى السابق عن حركة مون : " فيما يتعلق بمناهضة الشيوعية فمن الأكيد أننا نفكر بشكل متماثل " . ويقول وزير الداخلية حينذاك رداً على سؤال طرح عما إذا كان هناك اختلاف ايديولوجى بين حركة مون والحكومة العسكرية : ايديولوجية ! بالطبع .. ! ومن أجل هذا فنحن نقدم له المساعدة التى نمنحها لكل الأنشطة الدولية التى تتفق سياسياً معنا .. بالإضافة إلى أنهم أناس يعملون لصالح البلد ويخلقون أنشطة ويتركون أرباحهم فى البلد . " وبالفعل تقدر حجم استثمارات مون فى أورجواى بنحو مائة مليون دولار ، أى ما يساوى عشر صادرات البلد ! .

وفى شيلى التقى بو هى باك مع الدكتاتور بينوشيه عام ١٩٨٠ ، وذلك من أجل تأسيس فرع لحركة " كوزا " التى بدأت نشاطها بالفعل فى منتصف العام التالى بعقد ندوة موسعة حضرها عدد كبير من رجال الإعلام وأساتذة الجامعات والعسكريين . وحضر الندوة كل من جيوفانو توفا والجنرال كلوديو لوبيز كممثلى للدكتاتور بينوشيه . وتوجه الأخير فى كلمته إلى بو هى باك قائلاً : " إننا نعرف أن رجالاً مثال السيد المبجل مون ومثلكم هم الدعامة الأساسية للصراع ضد الشيوعية الدولية " .

ولقد تم تلخيص الهدف الأساسى من الندوة ، التى استمرت خمسة أيام ، فى هذه الكلمات : " أولاً نريد أن نوضح أن المحور الأساسى لهذه الندوات وهو النقد الحاد للفلسفة الماركسية فى شكلها الأساسى وفى الإصلاحات التى تمت بها على يد المفكرين التاليين على ماركس . ثانياً نريد أن نتقدم باقتراح مناقض وهو الفكرة التوحيدية التى نعتبرها ايديولوجية قادرة على دحض الماركسية على أرض الفلسفة وتحل المشكلات التى عملت على مولد الشيوعية وتطورها " .

ولا تنفصل ، فى الواقع ، سياسة كنيسة مون التوحيدية عن سياسة الولايات المتحدة فى أمريكا اللاتينية . ويتبدى هذا من كتابات الصحف التى تمتلكها ومن طبيعة الندوات التى تعقدها والأشخاص الذين يشاركون فى هذه الندوات الذين يحتلون مواقع قيادية وعسكرية عليا . ولكن من ناحية أخرى (مثلما اتضح هذا من المساندة الكبرى التى قامت بها حركة مون لإنقاذ الرئيس نيكسون عشية اضطراره للاستقالة على إثر فضيحة ووتر جيت) فإنها قامت بحركة دعائية كبرى للرئيس ريجان عشية انتخابه للمرة الأولى .

ومن المعروف أن ريجان تربطة علاقة حميمة بالساعد الأيمن لمون بو هى باك ، وقد أدلى بحديث صحفى لمجلة نيوز وورلد التى ساندته فى حملته الانتخابية ، وهو ما قام به أيضاً العديد من قادة الإدارة الأمريكية من أمثال وليم كازى CASEY المدير السابق لإدارة المخابرات الأمريكية وكاسبر واينبرجر WEINBERGER وزير الدفاع وجين كيركبتريك KIRKPATRICK الممثلة السابقة للولايات المتحدة فى الأمم المتحدة وبالطبع الرئيس السابق نيكسون (١٤) .

الدين والسياسة : محاولة فهم

إلى أى حد يمكن الكلام عن مد دينى على الصعيد العالمى ؟ . وهل يمكن اعتبار هذه ظاهرة " جديدة " أم هى عودة إلى نموذج ما يمثل نمط حياة وثقافة مختلف عن المعاش ؟ . ثم ما الذى يدفع إلى مثل هذا المد الدينى على هذا النحو ؟ . هل هو استشعار لما فيه من قيمة أهمل البصر بها وأصبحت العودة إليها حتمية لإقامة توازن ما فى علاقة الإنسان بالآخر أو لتحقيق توازنه الداخلى ؟ ولماذا حدث هذا الاستشعار الآن ولم يحدث فى الماضى القريب حينما كان الغرب الرأسمالى يمر بمرحلة " انتعاش اقتصادى وفكرى " ؟

إذا كانت الكنيسة قد عادت إلى لعب دور سياسى واقتصادى فى حياة الغرب فإنه من الصعب القول بأن هذا الدور يعتبر ذا تأثير فعال على تكوين الرأى العام والفكر فى المجتمعات الغربية . وبرغم أن البابا بول الثالث مثل ظاهرة إعلامية هائلة ويحظى بتأثير لدى أوساط بعض الشرائح الاجتماعية فى الغرب ، إلا أن موقف الكنيسة مازال يلاقى مقاومة هائلة لدى الأغلبية من الغربيين خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا المباشرة التى تمس الحياة الفردية للمواطن .

من المستحيل تقديم تفسير أحادى لنفس الظاهرة مع اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية فى المجتمعات المختلفة ، إلا أنه من الممكن البحث عن بعض المؤشرات المشتركة بينها . إذ أن الذى شهدته المجتمعات الغربية ـ عندما تقصر الحديث حول محوره الأساسى ، منذ مطلع القرن العشرين ثم خاصة فى الأربعينيات والخمسينيات والستينيات ـ هو نضوج الحركات والفلسفات ذات الاتجاه العلمانى أو فى أغلب الأحيان البعيدة عن الدين ، وهو امتداد منطقى للفلسفات الوضعية التى تطورت فى الغرب من ناحية ولكن تعتبر عاكساً أيضاً لطبيعة حركة المجتمع المادية من ناحية أخرى ، أى عملية تطوره الاقتصادى والتكنولوجى والعلمى .

ولعل التفسير التبسيطى الذى لا يخلو برغم هذا من بعض الحقيقة ، هو أن المجتمعات الغربية كانت فى مرحلة الصعود الاقتصادى تتعلق بأفكار وايديولوجيات تدفع نحو المزيد من إحراز التقدم فى المجالات الحيوية من اقتصاد وعلوم وفن وثقافة ، ويمكن القول ، دون الوقوع فى خطأ فادح ، إن هذه الأفكار والايديولوجيات كانت تتعلق بالمجتمع ككل وبطبقاته المختلفة أيضاً ، مع الحرص على التمييز داخل هذا الكل بين ايديولوجيات الطبقات الحاكمة وتلك المناقضة لها ، إذ كان من الطبيعى أن تكون كل أيديولوجية فى حالة مواجهة لايديولوجية أخرى تستند إلى ذات الأساس للدفاع عن مصالحها ونعنى بهذا الاستناد إلى أساس مادى من حيث المنهجية والرؤية والمطالب والطموحات وأساليب المواجهة . بمعنى آخر لم يكن المطروح لتحقيق التقدم بالمفهوم البورجوازى إلا الأساليب الامبريقية والبرجماتية ، أى استبعاد لكل تصور ميتافيزيقى للتقدم من حيث الشعار والوسائل ، ومن الطرف النقيض لم يكن طرح خط المواجهة يستند بدوره على انتظار حلول مدرسة للصراع وإنما يعمل لحلول عملية عبر الصراع المباشر وغير المباشر مع النقيض الطبقى .

ولقد تجلى هذا الفكر الطبقى بتوجيهاته المختلفة ، أى الفكر الطبقى المسيطر ونقيضه الاحتمالى ، تجلى فى الفلسفات البورجوازية المؤكدة على مجموعة المبادىء الأساسية للفردية كمثل عليا واختيار نموذجى للفرد وللمجتمع المعاصر على السواء . وهذه الفلسفات تشكل عبر هذا التأكيد على الالتقاء مع مبادىء الاقتصاد الليبرالى والعلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة .

وإذا كان المد العلمى مثّل القاعدة الجوهرية لانطلاق البورجوازية والرأسمالية المتقدمة ، فإن المواجهة الطبقية

استندت بدورها إلى القاعدة العلمية النقيضة ، إذ أن المثل التى استندت إليه من أجل تصور مجتمع آخر قام ، أيضاً ، على إمكانية تحقق مجتمع أكثر عدالة ومساواة . هنا .. والآن .

وظل هذا الأساس هو القاعدة الفريدة للمواجهة بين النقيضين طوال عقود " الانتعاش الاقتصادى " حتى ظهور أزمة النظام الاقتصادى الاجتماعى الدولى . ولكن هذه الأزمة كانت مواجهتها من الطرف النقيض مصحوبة بمجموعة تغيرات تخلت فيها عن تمايزها وغيرت فيه الأساس الذى استندت إليه لقيادة صراعها من أجل البديل الأكثر عدالة ومساواة . ونقصد بذلك ما تبلور لدى اليسار الغربى من تنازلات مذهبية على صعيد وسائل المواجهة والهدف النهائى ، إذ أصبح اليسار مجرد تمثيل طبقى يسعى للتحالفات من أجل المشاركة فى السلطة وليس الانفراد بها ، وبالتالى التخلى عن الصراع كوسيلة لوصول الطبقة العاملة لهذه السلطة والانفراد بها .

وليس المجال هنا لمناقشة ما يعنيه هذا على صعيد الايديولوجية ، وإنما فقط نشير إلى أن انعدام تمايز خط اليسار السياسى وتبنيه لطريق التحول الليبرالى البرلمانى حرمه من واحدة من مميزاته التاريخية كقوة سياسية منافسة للسياسات البورجوازية .

إن الذى يعنيه ذلك فى ظل الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالى هو من ناحية ظهور أزمة مزدوجة : الأولى فى صلب النموذج الرأسمالى للنمو ، وخاصة مع تفشى البطالة وتدهور مستويات المعيشة من تأثير عدم القدرة على التحكم فى التضخم ، والثانية تناقض الاعتقاد فى البديل اليسارى بعد تخليه عن تميزه وتحالفه مع القوى الاشتراكية الديموقراطية ، فى العديد من المجتمعات الغربية ، التى لا تمثل - فى أفضل الأحوال - إلا استمرارية للبورجوازية مع بعض الأبعاد ذات الطابع الإنسانى لحفظ السلام الاجتماعى الداخلى وإبعاد التوترات الاجتماعية من ساحة الممارسة السياسية .

ولعل ما شكل ورقة التغير الجوهرى فى المرحلة الراهنة هو قدرة النظام البرجوازى على إعادة إنتاج نمط للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، أهله للاستمرار فى ظل الأزمة وإبعاد التوترات الاجتماعية الاقتصادية الجذرية . وهى إعادة إنتاج زاوجت بين كل المتغيرات الاجتماعية التى تحققت إبان العقود السابقة وأصبح له وجود مستقل فى قلبه ، إلا أنه تمكن من احتضانها وتقنينها بحيث أصبحت تشكل على نحو

ما جزءاً من كيانه . فكل الصيغ الاجتماعية التى ابتكرتها الممارسة الاجتماعية بعد أن كانت شذوذاً تكاملت فى قلب المؤسسات الاجتماعية والتشريعية بل والدينية .

ومن أمثلة ذلك إقرار العيش بين الرجل والمرأة دون زواج واعتبار هذا شرعياً كالزواج ، بل وفى بعض المجتمعات الاعتراف بالزواج بين شخصين من نفس الجنس ، ومنح هذا النوع من التعايش نفس المميزات التى يتمتع بها الزواج التقليدى وتقنين مكتسبات الحركات النسائية فيما يتعلق بالإجهاض ، والحق فى مطالبة المرأة الطلاق برغم معارضة الكنيسة .

ولكن ربما كان ما يشكل تغيراً هاماً فى عملية إعادة إنتاج نمط الإنتاج الرأسمالى فى قلب الأزمة تمثل فى تطوير نمط الاستهلاك كنموذج حياتى ممكن " للجميع " ، عبر تسهيلات فى الدفع بحيث يمكن لأصحاب الدخول المنخفضة

ليس فقط امتلاك السلع الاستهلاكية الأساسية وإنما أيضاً السلع الكمالية ، وهو أسلوب تم تطبيقه على نحو مختلف مع ملايين المتعطلين ، إذ وفرت لهم الدول والتنظيمات الخيرية والدينية الحد الأدنى للمعيشة ، وفي بعض الدول حد أدنى من الدخل والتأمين الصحى والسكن . أدى هذا النموذج إلى تفريغ " الصراع الطبقى " الاحتمالى ، ولا شك أن تدهور وتمزق الحركة النقابية كان من العوامل التى أدت إلى فقد هذه الطاقة الرافضة .

ويمكن القول أن تفجر الأزمة فى الغرب كان وراء ما يمكن أن يعتبر بتحفظ عودة إلى خليط من المعايير التقليدية والدينية والشوفينية اليمينية ، وهذا الخليط يمكن أن نجد خلفياته فى مجموعة من العوامل التى كان لها - دون شك - تأثيرات مباشرة وغير مباشرة . فمن ناحية أدت الأزمة إلى تراجع بعض الممارسات الاجتماعية التى كانت قد تفجرت بعد الحرب العالمية الثانية وتبلورت فى الصراع بين الأجيال ، وهجر الأبناء مبكراً لمنزل الأسرة ، والاعتماد على الذات فى توفير الضروريات ومواصلة التعليم ، إذ أصبح توفر العمل شاقاً والمكوث فى بيت العائلة ضامناً لمواصلة التعليم ، وأدى ذلك بشكل ما إلى مراجعة بعض الممارسات الاجتماعية وملاحظة ازدياد العودة إلى مراسيم الزواج بالطريقة التقليدية فى الكنيسة ، دون أن يقود ذلك بالتأكيد إلى التنازل عن المكتسبات التى تحققت على مستوى الحريات والممارسات الفردية .

ومن ناحية أخرى ، جاء الخلط الشوفينى اليمينى مع محاولة البورجوازية الغربيــة تحميل العوامل الثانوية مسئولية الأزمة ، وجاء تواجد أعداد كبيرة من المهاجرين ضمن القوى العاملة فى هذه المجتمعات كعامل ترك لشعــار " احتلالهم (العمــال المهاجرين) فى العمل لموقع آخر من المواطنين " فى ظل الارتفاع المستمر للبطالة رد فعل مؤثر لدى الكثير من المتعطلين وجناح من الطبقة البورجوازية ، وولد بالتالى خليط من العداء للآخـر " الأجنبى " الذى ينتمى لديانة مختلفة وليس فقط لقومية مختلفة . وشكلت هذه المصادفة التاريخية نقطة انطلاق لليمين الذى حَمل الغريب مشكلة أزمة الرأسمالية . خاصة مشكلة البطالة وهو ما لعبت البورجوازية على تغذيته بشكل غير مباشر فى ظل القوانين والإجراءات التى تتخذها للحد من الهجرة . وهذه الصدفة التاريخية حملت معها أيضاً التقاء لا شك فيه بين بعض الطوائف الدينيــة ذات البعد السياسى وبين حركة اليمين المتطرف ، مثلما يتضح فى الالتقاء بين طائفة مــون العالمية وحزب " الجبهة الوطنية " اليمينى المتطرف فــى فرنسا ، الذى قدم على لائحته للانتخابات الخاصة بالبرلمان الأوروبى فى يونيو ١٩٨٩ أحد كبار المونيين فى فرنسا وهو روجيه جوهنستون ، وهو من العناصر الفعالة أيضاً فى تنظيـــم " كوزا " فى أمريكا اللاتينية .

ولقد ارتبط ذلك ، من ناحية أخرى ، بالفكرة التى تسود فى الغرب من إمكانية " استعمار " سكان العالم الثالث الذين يتزايدون بمعدلات سريعة تحت وطأة المجاعات ، خاصة وأن معدلات نمو سكان الغرب تسجل انحــداراً مستمراً .

ويتضح من ذلك شيء يبدو مهماً ، وهو أن الغرب الرأسمالى انتهج سياسة دعائية تحاول لفت أنظار الداخل إلى المشاكل الخارجية للانشغال بها عن مشاكله الذاتية ، ويتضح هذا بشكل جلى فى الكثير من القضايا التى تحمل ازدواجية الخطاب الغربى ، فهو من ناحية ضد الدين الآخـر (الإسلام على سبيل المثال) إذا كان هذا الإسلام مرتبطاً بحركة سياسية معادية للغرب ، ولكنه على النقيض يدعـم كل حركة سياسية موالية للغرب حتى ولو كانت دينية ، مثلما يقوم بهذا مع المد الدينى فى بولندا أو مع الحركات المسلحة فى أفغانستان أو بدعم محاولة الانشقاق المسيحى فى لبنان أو فى المثل الأكثر سفوراً دعمه لإسرائيل ككيان دينى .

ويضاف لذلك ما تشهده مجتمعات العالم الثالث من مد دينى له تحليلاته التى تخرج عن نطاق هذه الدراسة ، ويمكن أن نشير - فقط - إلى أن هذا المد ، الذى يتبلور فى الضفة الأخرى من النظام العالمى ، لا يمكن مواجهته من قبل الغرب إلا بحركة مماثلة لديه رسمية وغير رسمية وتمثل على نحو ما نوع من رد الفعل الحمائى أو الدفاعى ، إذ لا يمكن تصور ما يتطور فى الغرب من طوائف سياسية دينية إلا علـى أنها ، على نحو أو آخر ، صور تتولد من الايديولوجية السائدة فى الغرب الرأسمالى نفسه . ولكن ما يحدث هو أن المخلوق الجديد يأتى فى الكثير من الأحيان مشوهاً ، وقد ينهش فى أحشاء المجتمع الذى ولد فيه ، ولكنــه فى كل الأحوال يتعايش معه ويترك له حرية الحركة كاملة . ويستدير ليحــد من حركتــــه فقـــط عندمـــا يتعدى مصالح الدول . ولـــذا فليس فى الـــدول الغربية أى تشريع يحول دون تكوين الطوائف التى يصــل عددها فى فرنسا ، على سبيـــل المثـــال ، إلى أكثـر من مائتى طائفة .

الهوامش

(١) PAUL BLANQUART , LE RELIGIEUX :

UN NOUVEL ENJEU STRATEGIQUE , in RELIGIONS DANS LE MONDE , OUV-L'ETAT DES LECTIF SOUS LA DIRECTION DE M.RAGE COL CLEVENOT , LA DECOUVERTE , PARIS, 1987, PP. 13 - 21 .

(٢) PAL REPSTAD , EUROPE DU NORD , in ERDM , OP. CIT. PP. 331 - 337 .

(٣) DENISE ROBILLARD , AMERIQUE DU NORD , IN ERDM , op. cit. PP. 295 - 299 .

(٤) انظر هامش رقم (١)

(٥) ROY WALLIS et STEVE BRUCE , LES ILES BRITANNIQUES , in ERDM , op. cit, PP. 341 - 345 .

(٦) EMILE POULAT , EUROPE LATINE , in EDRM op. cit. PP. 345 - 350

(٧) NICOLE MAILLARD - DECHENANS , ALLEMAGNE , in EDRM, op. cit. PP. 350 - 353 .

(٨) انظر هامش رقم (٢)

(٩) المرجع المذكور فى هامش رقم (٦) .

(١٠) JEAN - FRANCOIS BOYER , L' EM-PIRE MOON , LA DECOUVERTS , PARIS , 1986 P. 18

نشير إلى أن الكتاب يتعرض عبر كل صفحاته (٤١٩ صفحة) لكل التفاصيل التى تكتفى بذكر القليل منها ، ويثبت بالصور العلاقات التى توثقت بين كبار رجال السياسة فى الغرب وفى البلاد الأخرى وبين طائفة مون ، حيث نجد صور اللقاءات بين رؤساء الولايات المتحدة مع مون نفسه أو مع بو هى باك بجانب الكثير من الصور للندوات التى عقدتها حركة " كوزا " فى العديد من الدول وصور المشاركين فيها من العسكريين وغيرهم .

(١١) J - F BOYER , LA MULTINATINAL MOON , in ERDM , op cit. PP. 599 ` 601 .

(١٢) LE MONDE DIPLOMTIQUE , FEVRIER 1985 , pp. 18 - 20 .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السابق .



قضايا فكرية

العدد القادم " ٩ "

الماركسية والثقافة

قراءات وتعليقات

المجتمع والشريعة والقانون

السماحة والجهاد في الإسلام

الأقباط والقومية العربية

دراسات فلسفية

الحداثة في ميزان الإسلام

جماعات الجهاد الإسلامي

المجتمع والشريعة والقانون

(كتاب الهلال ـــ العدد ٤٢٦ ـــ القاهرة ـــ يونيو ١٩٨٦)

تأليف : د. محمد نور فرحات

عرض : حســــين حمـــــودة

يعرض

هذا الكتاب لقضية مهمة هى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، التى ارتفعت أصوات المنادين بها فى سنوات السبعينيات ، خصوصاً فى مصر . وينهض هذا الكتاب ، فى مناقشة هذه القضية ، على منهج جديد ـ كما يشير تقديم ناشـــره ـ " على المتحاورين حول هذه القضية ، وهو منهج البحث فى التاريخ الاجتماعى " لتطبيق الشريعة " انطلاقاً من حقيقة أن النصوص لا تكتسب أبعادها الواضحة إلا بردّها إلى السياق الاجتماعى الذى تبلورت فيه والواقع الاجتماعى الذى طبقت فيه وتعاملت معه " .

* * *

فى مقدمة الكتاب يشير د. نور فرحات إلى أن من أبرز سمات العقل المصرى فى العقدين الأخيرين ، ارتفاع حدة الجدل والنقاش ـ وليس الحوار ـ حول عدد من القضايا ، مثل : الهوية المصرية ، والشخصية القومية ، والأصالة والمعاصرة ، وسبل النمو الاقتصادى ، والديموقراطية والحريات العامة ، والعلاقة بالتراث .. على أن هذا النقاش يصبح أكثر حدة وانفعالاً حين يتعلق بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية . كما يؤكد على أنه سوف يحاول أن يناقش هذه القضية بدون هذه الحدة وهذا الانفعال ، وإنما من خلال استخدام " منهـــــج العقل " ، وأيضاً من خلال التركيز على محورين أساسيين : محور الوعى بالتاريخ ، ومحور العلاقة بين المصريين وسلطة الحكم ، وهى علاقة تاريخية تؤثر على كافة العلاقات الاجتماعية الأخرى .

تطبيق الشريعة ـ بين هتاف الدعاة وحقائق العقل

تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف على أن أزمتنا الراهنة فى مصر والعالم العربى ـ إلى جانب كونها أزمة سياسة واقتصاد واجتماع وحضارة ـ هى أيضاً أزمة فكر وعقل ووعى وثقافة ، وضمن هذه الأزمة الأخيرة يشير إلى غلبة نمط الدعاية الحماسية لأفكار الآخرين ، والذى يمكن رده إلى مجموعة من العوامل التى أحاطت " بمجتمعنا وتشابكت حوله فى فترة السبعينيات وأوائل الثمانينيات " ، ومن هذه العوامل ظاهرة الانفتاح الاستهلاكى التى أثرت ـ فيما أثرت ـ فى " إحلال البوتيكات الثقافية فى حياتنا الراهنة محل مؤسسات صنع الثقافة " ، وأيضاً من هذه العوامل غلبة العقل على النقل والترديد على التجديد ، كذلك العودة العاطفية الرومانسية إلى الماضى ، وهى العودة التى ترتبط بفترات الإحباط الاجتماعى . وبهذه العوامـــل ، والأخير خصوصاً ، يرتبط ارتباطاً مباشراً ذيوع الدعوة المتشنجة ، غير العقلانية ، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية .

ويشير المؤلف إلى أن هناك فارقاً دقيقاً ، لا يتبينه الكثيرون ، بين الدعوة إلى الإسلام والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، وإلى أن أحداً لم يتوقف للإجابة عن سؤال أساسى : ما هو المضمون الحقيقى للشريعة الإسلامية المراد تحقيقها ، وهل سيتوقف الأمر على إسدال النقاب أو الحجاب وقطع يد السراق الجائعين ، أم سيتعرض لقضايا أكثر أهمية لنا اليوم ، مثل الحكم : أفردى أم ديموقراطى ؟ جمهورى أم ملكى ؟ ، ومثل الاقتصاد : أيقوم على قوانين السوق أم على الخطة .. إلخ . والمشكلة فى الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية اليوم ـ كما يؤكد المؤلف ـ أن القائمين عليها المنادين بها هم على أحسن تقدير دعاة للإسلام : مبادئه وقيمه وأخلاقه ، وليسوا علماء متخصصين على دراية بفن ضبط السلوك فى المجتمع الذى يسمّى بعلم القانون . ويترتب على اختلاط منهج الدعوة إلى الإسلام بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الآن مأزق مرتبط بأن هناك مستويات متعددة لما اصطلح على تسميته بالشريعـــة الإسلامية ، وهى مستويات تختلف فى محتواها إن لم تتناقض أحياناً ، ومن هذه المستويات : مستوى النصوص القطعية فى القرآن الكريم والنصوص القطعية التشريعية فى السنة النبوية الشريفة . ومستوى الفقه الإسلامى ومستوى التاريخ السياسى الإسلامى .

الولاة والقضاة ـ قراءة فى حوليات تاريخ مصر الإسلامية

تحت هذا العنوان يتتبع المؤلف بعض

ملامح تطور النظام القضائي في مصر الإسلامية والدول العربية الإسلامية بوجــه عام ، وهو يخرج من هذا التتبع بحقائق ثلاث : الأولى ـ أن مفهوم استقلال القضاء كما نعرفه اليوم كان غائباً عن فلسفة الحكم وتنظيم السلطات في المجتمعات الإسلامية . والثانية ـ أن اختصاص القضاء الشرعي كان ينحسر بالتدريج مع تطور أحوال المجتمعات الإسلامية مخلياً طريقه للقضاء الزمني أي لقضاء الولاة والأمراء بما يترتب على ذلك من انحسار مجال تطبيق الشريعة لصالح الاعتبارات السياسية والمصلحية . والثالثة ـ أن هذين العاملين السابقين تضافرا مع عوامل أخرى داخلة في تكوين النظام القضائي الإسلامي ذاته ، بحيث أدت إلى " إفساد القضاء وتغلب عوامل الهوى على عوامل الحق فيه " .

ويقدم المؤلف مجموعة من الوقائع التاريخية التي تدعم الحقائق السابقة ، مؤكداً على أن السلطة الواسعة والمتعسفة للولاة في مصر الإسلامية كانت تستند إلى تبريرات شرعية وأخرى قانونية ، ومتوقفا عند أهم صور القضاء الزمني التي تحدثت عنها بإطناب كتب التاريخ الإسلامي عامة ومصر الإسلامية بوجه خاص ، ومنها " صاحب الشرطـــــة " ، و " المحتسب " ، و " نظام الحجابة " . وعبر هذا التوقف ، يكشف المؤلف ـ خصوصاً للذين يطالبون بالعودة بالنظام القانوني والقضائي المصري لما قبل عام ١٨٨٣ ـ أن هذا العصر انعدمت فيه معايير الشرعية ، وغابت عنه تماماً ضمانات وحقوق الإنسان والمواطن .

الحس التاريخي ويقظة عقل الأمة

تحت هذا العنوان يشير المؤلف إلى أن بعث الحس التاريخي لدينا ، أي إثارة فهمنا لقضايا الحاضر وأفكاره باعتبارها نتاج عملية تطور تاريخي متصل ، هو وحده الكفيل بحسم كثير من الخلافات الفكرية التي ظللنا ندور في رحاها منذ مطلع هذا القرن ، ويؤكد على أننا نتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية دون أن ندرك التمايز في التطبيق بين ما جرى عليه العمل في عصر الرسول (ص) ، وفي عصر الخلفاء الراشدين ، وفي عصر الولاة والملوك والأمراء ـ وهو تمايز واضح تماماً سواء في مسائل الحدود أو المعاملات أو السياسة الشرعية .

الشهود والحدود ـ ملاحظات حول نظام الإثبات في الشريعة

ويشير المؤلف إلى حقيقة أن النصوص المتعلقة بتنظيم السلوك الإنساني كما هي مدونة في بطون الكتب تختلف عن تلك المطبقة في الواقع الحي . ومن هنا فإن الجدال المستعر والدائر اليوم حول تطبيق الشريعة الإسلامية لابد أن ينتقل من مستوى النظر والتجريد والإيمان والتكفير إلى مستوى البحث الواقعي . ويعرض الباحث لنظام " الإثبات " في الشريعة الإسلامية " ، ولقضية " الشهادة والعقيدة " ، ولـ " الشهادة في صدر الإسلام " و " التطور الاجتماعي وشروط الشهادة " ، مقدماً بعض التحليلات والوقائع التاريخية المتعلقة بهذه الموضوعات والقضايا ، خالصاً إلى أن التراث القانوني الإسلامــي ، منذ عصر الرسول (ص) حتى تطبيق التقنينات الأجنبية ، قد حافظ على حصر الحدود في مجال الزجر الديني ، ولم تكن العقوبات توقع في الغالب الأعم إلا بإقرار المتهم ، واعتمد هذا التراث على نظام الشهادة عندما كان الباعث الديني متغلغلاً في نفوس المسلمين . وعندمــا " تزعزع هذا الأساس الديني الراسـخ " منذ أن انحرف عمرو بن العاص بالشهادة في واقعة التحكيم الشهيرة ، لجأ الفقهاء إلى وضع حدود للشهادة والشهود ولعقوبة الحدود . ثم عندما تحولت الشهادة إلى احتراف وفسدت الذمم تماماً في العصر العثماني ، امتنع القضاة عن توقيع الحدود بشهادة الشهود : " فهل ما زال دعاة تطبيق الشريعة في وقتنا الراهن مصرين على توقيع الحدود بشهادة الشهود " ؟ .

الثوابت والمتغيرات في أحكام الشريعة

إذا كان الباحثون في الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية ، والمؤرخون للفقه الإسلامي ، يسلمون بأن مضامين الشريعة الإسلامية تنقسم إلى ما هو ثابت يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان ، وما هو متغير يتغير بتغير أحوال المجتمعات الإسلامية ، فإنه ـ كما يؤكد المؤلف ـ من الملاحظ في فترات الصحوة والتقدم في المجتمعات الإسلامية تنكمش دائرة الثوابت حتى تكاد تنحصر في دائرة العقائد والعبادات والأصول الكلية للمعاملات ، وأنه في فترات التدهور العقلي تتسع دائرة الثوابت حتى تكاد تشمل كل ما قال به السلف من حلول تفصيلية كانت تناسب مجتمعاتهم وأصبح مجرد إثارتها أمراً مثيراً للدهشة في مجتمعاتنا اليوم . والتمييز العاقل ، كما يؤكد المؤلـف ، " بين ما هو ثابت من أحكام الشريعة الإسلامية وما هو متغير من هذه الأحكام (...) هو وحده الكفيل بهدايتنا إلى طريق التقدم في إطار أحكام الشريعة ومبادئها الكلية " .

ويقدم المؤلف ، هنا أيضاً ، مجموعة من الوقائع التاريخية ، في العصور الإسلامية المختلفة ، تبرز ماهو ثابت وماهو متغير في الشريعة الإسلامية ، وتؤكد أن النظم القانونية الإسلامية في التطبيق ، بما فيها الحدود والتعازير والمعاملات ، لم تقف جامدة تستعصى على قانون التغير ، نتيجة لأن النصوص كما تكتسب معناها من الواقع الذي ظهرت فيه ، فإن هذا المعنى يتجسم ويتحول إلى واقع حي من خلال التطبيق المتغير .

المقاصد والمصالح والنصوص

يتناول المؤلف ، تحت هذا العنوان ، بعض الأحكام العملية التى ثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها فى الشريعة الإسلامية ، ومنها مسائل الحدود وإبطال الربا فى المعاملات المالية ، ويعرض لموضوعات : " النص والمصلحة " ، و " المنطق الخاص بتطور النظم " ، و " مستويات أحكام الشريعة " ، و " النصوص وتبلور الأحكام الشرعية " ، و " التدرج فى الأحكام الشرعية ومقتضاه " ، و " الحد فى واقع المجتمع " ، قبل أن يشير لبعض التطبيقات القضائية فى تاريخ مصر الإسلامية ، والتى توضح أن عادات وأخلاق المصريين فى القرن السادس عشر الميلادى ، أى بعد حوالى تسعة قرون من نفاذ النص الشرعى وتطبيقه ، كانت تجرى على غير مقتضى النص . ويخلص المؤلف إلى التساؤل : هل المنهج الأكثر صواباً لنا أن نرجع إلى مقاصد الشرع نعملها بأنسب الوسائل الملائمة لعصرنا ؟ أم أن نأخذ بالنصوص والقواعد والاستثناءات والتخريجات التى وضعت فى عصور أخرى ، وانتهت فى التطبيق إلى " تفويت المقاصد " ؟ .

" والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما "

تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف ـ ابتداء ـ على مستويات نظرية ثلاثة لابد أن نأخذها فى الاعتبار عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية : مقاصد الشرع ، ثم الأدلة الشرعية أى المصادر التى نستطيع بواسطتها أن نعلم أننا مأمورون بفعل معين أو منهيون عن فعل معين ، ثم المستوى الثالث المتعلق بالتطبيق الفعلى لهذه الأحكام والتكليفات ، عندما يتعلق الأمر بالسلوك الفعلى للناس فى معايشهم وأرزاقهم وحياتهم وظروفهم وما استجد عليهم وما تغير من واقعهم .

ويعرض المؤلف لـ " التصور الإسلامى للمال " ، و " الهدف الاجتماعى والأدوات التشريعية " ، قبل أن يتوقف عند السياق التاريخى والاجتماعى لعقوبة قطع يد السارق ، فيشير إلى مجموعة من الملاحظات :

أولاً : أن هدف التشريع الإسلامى ، فى المراحل الأولى لنزول الوحى ، كان إقامة مجتمع إسلامى مستقر الدعائم .

ثانياً : أن أكثر مصادر القلاقل والحروب التى عانى منها مجتمع عرب الجاهلية كانت ترجع إلى الاعتداء على الأموال .

ثالثاً : أن أكثر ما كانت تقع عليه السرقات خطورة ، آنذاك ، هى الإبل والماشية وحيوانات المرعى ، أو ـ بتعبيرنا المعاصر ـ " مصدر الثروة القومية " .

ثم يعرض المؤلف للقيود والاستثناءات والحيل التى لجأ إليها الفقهاء ، فى المجتمع الإسلامى المتغير ، لمنع قطع اليد ، بحيث أصبح توقيع هذا الحد أمراً نادر الحدوث . وهذه القيود والاستثناءات والحيل مرتبطة بما رآه أكثر الفقهاء من أن الظروف الاجتماعية وحاجات المسلمين فى وقتهم تختلف عنها وقت تشريع الحد ، فأبقوا النص كما هو عليه واجب التطبيق فى الظاهر ، وأوجدوا عديداً من الاستثناءات تجعل تطبيقه نادر الحدوث فى الواقع .

" التعزيز والتراث والمعاصرة "

يقسم المؤلف الداعين إلى " العودة " إلى تطبيق الشريعة إلى فريقين : الأول ـ يركن إلى حجج إيمانية ، فما دامت الشريعة شريعة الله ، وما دمنا مأمورين بطاعة الله ، فنحن مأمورون بتطبيق شريعة الله . والثانى ـ ما يمكن تسميتهم بالإسلاميين العلمانيين ، الذين يدعون المنطق الإيمانى ، وينطلقون من منطلق علم الحضارة وفلسفة التاريخ . فالعودة إلى الشريعة ـ لدى هؤلاء ـ هى عودة إلى التراث والهوية ومعرفة الذات .. إلخ ، وإلى هذا الفريق الأخير يؤكد المؤلف أنه يوجه حديثه .

ويعرض المؤلف لتقسيم فقهاء الشريعة والباحثين فى تاريخها العقوبات الإسلامية إلى " حدود " و " تعازيز " . فالحدود هى العقوبات المقررة على أفعال مقررة شرعاً ، والتعازيز هى ما يراه ولى أمر المسلمين من أفعال ماسّة بكيان الجماعة ولم يرد بشأنها نص تشريعى .

ويناقش المؤلف الأساس الذى بنى عليه تقسيم الجرائم والعقوبات إلى حدود وتعازيز فى المجتمع العربى فى صدر الإسلام ، لإلقاء بعض الضوء على مجموعة من الظواهر التى لازمت النظام الجنائى الإسلامى منذ نشأته وحتى تطبيق التقنينات الغربية فى مصر والبلاد العربية ، كما يقدم مجموعة من الوثائق القضائية المنتمية للوضع السابق على تطبيق التقنينات الأهلية فى مصر ، ويخلص من عرض هذه الوثائق إلى أن النظام الجنائى قبل تطبيق التقنينات الأهلية كان فى أغلبه تعزيزاً ، وكان خاضعاً لهوى الحكام فى غيبة أى معايير شرعية .

عن الشريعة والقانون وتطور أحوالنا الاجتماعية

يناقش المؤلف ، تحت هذا العنوان ، الذين يهاجمون مظاهر " التغريب " أو " التحديث " الثقافى فى مصر والعالم العربى ، منطلقين من أن ثمة غزواً فكرياً عاتياً تعرضت له حضارة الأمة وثقافتها " مثلما تعرضت أراضيها وأجواؤها ومياهها للجحافل والغارات والأساطيل " ، مركزاً نقاشه ـ بالطبع ـ

على الجانب القانونى أو التشريعى فى هذه القضية . ويؤكد المؤلف على أن نشوء نزعة التغريب فى المجتمع المصرى ، والعربى ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، لم يكن من قبيل الرفاهية الفكرية ، بقدر ما كان أمراً ألحت عليه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والحضارية . ويعرض لهذه الظروف ، فيرصد مظاهر التحول الاجتماعى فى مصر (التى يرى أنها بدأت قبل عهد محمد على وقبل الحملة الفرنسية) ، ويقول إنه كان طبيعياً مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استحدثت على بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت . ثم يعرض للتنمية وقضاء المجالس فى القرن التاسع عشر ، وأفول اختصاص المحاكم الشرعية ، وبداية إنشاء المحاكم الأهلية ، مؤكداً على أن من ينادون ـ الآن ـ بالعودة إلى تطبيق الشريعة يبدون وكأنهم ينادون بالعودة إلى ما قبل كل التغيرات الاجتماعية التى تمت فى مصر منذ أوائل القرن الثامن عشر .

" المأساة والملهاة والطريق إلى النجاة "

وتحت هذا العنوان ، المسجوع ، يشير المؤلف إلى أن ماتقد سرده ، فى تأملاته حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، قد أوضح الحقائق التالية :

١ ـ أن ما يتردد من ادعاء بأن الشريعة الإسلامية كانت فعلاً وتطبيقاً هى النظام القانونى النافذ فى البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر هو قول يفتقر إلى الدقة التاريخية .

٢ ـ أن الشريعة الإسلامية ، بينما كانت من الناحية الرسمية والمعلنة هى الشريعة العامة للبلاد ، كانت من الناحية الفعلية محل نظر .

٣ ـ أن من الخطأ النظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها كيان متكامل مقدس من الأحكام الشرعية القانونية واجبة التطبيق التى يؤثم تاركها ويثاب من يأخذ بها .

٤ ـ من الخطأ ، أيضاً ، الزعم بأن الشريعة الإسلامية قد توقف تطبيقها فى مجتمعنا فى أواخر القرن الماضى نتيجة قرار عفوى بتطبيق التقنينات الغربية انسياقاً وراء موجة " الغزو الفكرى " .. إذ واقع التاريخ يشهد أن تطبيق هذه التقنينات قد قام بالتدريج مصاحباً لعملية طويلة من التغير الاجتماعى والاقتصادى .

ويعرض المؤلف لجذور التيار الدينى فى مصر ، فى أوائل هذا القرن ، ولنمو الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية ، ثم يتوقف عند أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فى مصر ، راصداً " عوامل المأساة " متمثلة فى هزيمة ١٩٦٧ ، وتفرق جماعات المصريين شيعاً وأحزاباً فى تفسير الهزيمة ، وبدايات المد الدينى ، والعزوف عما يبدو " فى ظاهر الدنيا من عوارض " والتقوقع داخل يقين الآخرة الذى وجد المناخ السياسى ـ الخارجى والداخلى ـ الذى يغذيه ، ثم تطبيق ما سمى بسياسة الانفتاح الاقتصادى وما أسفر عنها من زيادة الإحباط لدى جماهير الفقراء ، وأخيراً قيام بعض المثقفين بإمداد الحكام بالتبرير النظرى والقانونى للظلم والقهر والاستبداد .. وفى هذا المناخ كله تصاعد الحديث ـ الذى لا يسمح بالنقاش ـ عن تطبيق الشريعة .

ويرصد المؤلف ما يراه " طريق النجاة " فيؤكد على قيمة العمل ، والعدالة الاجتماعية ، والديموقراطية . وعلى مبدأ " أن الدين لله والوطن للجميع " .

(المصريون والقانون ـ رؤية لبعض الأبعاد الأربعة للأزمة القانونية المعاصرة)

ويشير المؤلف إلى أن هناك أهدافاً ثلاثة للتشريع ـ أى تشريع : النظام ، والعدل ، والحرية . ويعرض لهذه القيم فى تاريخ مصر القديم والحديث ، حيث تم إهدار هذه القيم لصالح الحكام والغزاة ، مما أوجد " عادة تاريخية " للمصريين فى مواجهة القانون الرسمى الظالم ، هى أن يصطنعوا لهم قانوناً فعلياً De - Focto آخر ، يطبقونه من وراء ظهور الحكام ، وكان هذا هو المخرج الوحيد للحفاظ على الوحدة السياسية الشكلية للمجتمع المصرى . وإن كان المصريون (فى الفترات الاجتماعية التى يسود فيها مشروع حضارى يأخذ المصلحة الاجتماعية للفقراء خاصة بعين الاعتبار) . يتخلون عن عادتهم التاريخية فى التشرنق الاجتماعى وينفتحون على مجتمع الدولة الكبير ، ويخضعون لمعاييره العامة المتمثلة فى القانون الرسمى عن رضا وقناعة (ويستشهد هنا بفترة محمد على) .

ويلاحظ المؤلف أن أخطر افتئات على حريات (الأفراد) فى تاريخ مصر المعاصر ، تمثل فى أمرين : أولهما قانون الطوارىء ، وثانيهما الاختصاص الموسع للقضاء العسكرى . ثم يلاحظ انحسار لشريعة الإسلامية كرغبة شعبية تزكيها قيمة العدل فى الاتجاه التشريعى فى السبعينيات ، وأيضاً ظاهرة ازدواجية النظام القانونى ـ الظاهرة الملازمة لغيبة العدل كقيمة تشريعية ـ فى الفترة نفسها . وفى ظل " الفوضى القانونية " التى سادت فى فترة السبعينيات ، وفى ظل سقوط كل أقنعة الهيبة و الوقار عن القانون الرسمى ، ارتفعت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، كرغبة شعبية تزكيها السلطة تارة ، وتعارضها تارة ، لأسباب سياسية لحظية .

**

وفى نهاية الكتاب يقدم المؤلف بحثاً عن " الدورالسياسى للجماعات الهامشية فى مصر ـ بحث فى التاريخ الاجتماعى لجماعة الجعيدية والزعر " . وهو بحث مستقل عن المحور الأساسى للكتاب .

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية والديموقراطية والابداع

صدر منها :

• **الكتاب الأول (من الذي يحكم مصر ؟)**
دراسات نظرية وتطبيقية حول مفهوم الدولة ، وطبيعة الدولة المصرية وتطور السلطة الحاكمة .. وعلاقة ذلك بالوضع الاجتماعي والطبقي .. ودائرة حوار حول طبيعة أنشطة السلطة في المرحلة الملكية والناصرية والساداتية حتى الآن .. وقراءات وتعليقات حول الموضوع .

• **الكتاب الثاني (مصر بين التبعية والاختيار الاشتراكي)**
محاولة لتحديد المعنى الدقيق للتبعية والنظريات المختلفة حولها وآثارها على الأمن القومي .. والمديونية الخارجية وأوضاع مصر الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، مع معالجة خاصة لعلاقة مصر بصندوق النقد الدولي .. والبناء الاستراتيجي والعسكري الأمريكي في المنطقة .. وناقشت دائرة الحوار مخاطر التبعية والبرنامج الوطني للمواجهة .

• **الكتاب الثالث والرابع (أزمة النظام الرأسمالي في مصر .. لماذا .. وإلى أين)**
تطور الرأسمالية المصرية .. شرائحها البنائية والزراعية والصناعية والتجارية ـ البيروقراطية والطفيلية والوطنية ، قضايا تحللها من زواياها المختلفة ١٦ دراسة مدعمة بالإحصائيات والبيانات .
وندوتان حول جذور أزمة النظام الرأسمالي في مصر ، ومستقبل الرأسمالية في العالم النامي .

• **الكتاب الخامس (الطبقة العاملة المصرية .. التراث . الواقع .. آفاق المستقبل)**
الطبقة العاملة المصرية فصيلة مناضلة أساسية من فصائل النضال الوطني والديموقراطي والاجتماعي طوال تاريخنا الحديث ، هذا الكتاب يدرس أوضاع الطبقة العاملة المصرية ، وتتضمن دراسات العدد محاور أساسية " (البنية ، التأثيرات الخارجية ، مستوى المعيشة ، الحركة السياسية ، التشريع ، الوعي والمستقبل) .

• **الكتاب السادس (الصراع العربي الصهيوني .. الجذور والمواقف)**
يخرج هذا الكتاب عن مناقشة القضية المصرية إلى مناقشة قضية عربية مصرية ، هي قضية الصراع الصهيوني .. فيرصد في تسع دراسات الجذور النظرية والممارسات العملية للمشروع الصهيوني . ويتناول في عشر دراسات موقف الأنظمة والقوى العربية في مواجهة المشروع الصهيوني .

• **الكتاب السابع (مستقبل الصراع العربي الصهيوني ـ الانتفاضة الفلسطينية إلى أين ؟)**
يستكمل هذا الكتاب الكتاب السادس ، فيرصد ـ في دراساته ، ومتابعته ، وشهاداته الخمسين ـ الاحتمالات الممكنة لمستقبل الصراع العربي الصهيوني ، ويقدم تجميعاً متكاملاً لرؤى أبرز المفكرين والباحثين السياسيين العرب لآفاق الصراع العربي الصهيوني .

السماحة والجهاد في الإسلام*

سانسونى ، روما ، ٧٤ ، باللغة الإيطالية ـ ١٢١ صفحة

تأليف : بيانكا ماريا
عرض وتعليق : أحمد صادق سعد

مؤلفة

هذا الكتاب الصغير السيدة الدكتورة بيانكاماريا اسكارتشيا آموريتى ، الأستاذة فى معهد الدراسات الإسلامية بجامعة روما ، ولها عدد من المساهمات الأكاديمية الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى وخاصة إيران ـ كما لها دور قيادى فى تحرير مجلة علمية نسائية صادرة فى إيطاليا ، ونشرت فيها دراستين قيمتين عن المرأة فى الإسلام والمرأة الفلسطينية .

ورغم أن هذا الكتاب موجه إلى القارئ الإيطالى ذى الثقافة المتوسطة ، إلا أن مادته معتمدة على معلومات غزيرة ولفتات عميقة ، وتدور فكرته حول دحض ما يشاع فى وسائل الإعلام والثقافة الأوروبية عن تعصب المسلمين الدينى والعنصرى وما تزعمه الدعاية من أن الإسلام يحتوى فى جذوره ونظرته وتقاليده دفعا للمؤمنين به إلى الاعتداء على غيرهم وقتالهم لمجرد الاختلاف الدينى معهم .

وإذا كان عدد من المستشرقين الآخرين يدافعون أيضا عن القيمة الإيجابية للفكر الإسلامى والعربى ، فكتابات الدكتورة اسكارتشيا تتميز بعاطفة حارة وصداقة حقيقية نحو الشعوب العربية ، وبتفهم عميق لنضالها من أجل إيجاد طريقها الخاص إلى التقدم .

ويتكون الكتاب من عرض تحليلى ذى ثلاثة فصول ومن ملحق كبير يحتوى على نصوص مستخرج أغلبها من أصول عربيـة وإسلاميـة تؤيد الأطروحات الرئيسية الموجودة فى التحليل .

وتحت عنوان " الإسلام والغرب " يتناول الفصل الأول أسباب الصورة المشوهة عن الحضارة الإسلامية التى تشيع فى أذهان الغربيين ، والتى تجعل من اللقاء بين الحضارتين تصادما . ففى حين أن الكنائس المسيحية الشرقية أبدت منذ البداية تفهما رغم الاختلاف ، إلا أن المؤسسة البابوية عملت على بناء تركيب فكرى عدائى بهدف تأكيد سلطتها الدنيوية وتقويتها ، وتلاحم جهدها مع النشاط التوسعى الأوروبى بادئا من الحروب الصليبية حتى الغزوات الاستعمارية فى القرنين الأخيرين ، واستطاعت النظريات المبررة للعدوان عن تفوق الرجل الأوروبى وانحطاط المسلم وبربريته أن توجد جوا ذهنيا عاما لدى الأوروبيين يرى الإسلام دينا غير روحى يربط بين المؤمنين وبين حكامهم برباط التعصب الجاهل .

وترجع الكاتبة عدم التفهم الأوروبى للإسلام إلى بعض الأسس ، وأولها أن المسيحية واليهودية تجدان صعوبة فى اعتبار محمد (صلعم) نبيا وخاتما للمرسلين ـ إذ أن ذلك يتخطاهما . هذا فى حين ان الإسلام يعترف بأهل الكتاب وأنبيائهم التوحيديين .

والأساس الثانى لذلك التصادم هوأن القوى الغربية التى حاربت الشرق منذ ظهور الإسلام كانت قوى أجنبية عن المنطقة ولم تستطع أبدا أن ترسخ جذورها فيها ، فى حين أن اندماجا ثقافيا ودينيا سريعا بين أهاليها والعرب الفاتحين حدث وأدى إلى الاستعراب .

ثم تتناول الكاتبة الفرق الجوهرى بين النظريتين الإسلامية والمسيحية عن السلطة ـ ففى حين أن العصر الوسيط المسيحى كان يرى الملك مختارا من الله ووكيله على الأرض ، فالملك فى جوهر الإسلام هو الله ولا كنيسة ولا كهنوت فى الإسلام ، بل هى دولة ينتمى رعاياها إلى نفس العقيدة ، وليس الخليفة إلا جهازاً تنفيذياً للأمة التى بايعته ويخضع له المؤمنون طواعية ، وكأن نظرية السلطة فى الإسلام تقوم

---

* هذا العرض هو آخر ما قدمه لنا المناضل أحمد صادق سعد قبل الرحيل .. بعد أن ظل يقدم للحركة السياسية والاجتماعية المصرية ، طوال نصف قرن ، عصارة جهده الفكرى واجتهاداته الخلاقة ، على مختلف الجبهات ..
تحية لروح أحمد صادق سعد : مناضلاً ثابتاً .. ومفكراً جاداً .. ومثلاً يحتذى فى الجدية والمثابرة والمعاناة .. من أجل الطبقة العاملة .

على شكل من أشكال التوافق الديموقراطى بين الأمة وبين من يتولى تفسير الشريعة . ورغم أن هذه العلاقة قد رأت فى التطبيق العملى والتاريخى تعديلا - إلا أن أساسها الفقهى أن القائمين بالحكم ليسوا تعبيرا عن طبقة اجتماعية واحدة ، بل عن وظيفة يتولونها لصالح الكل . وبالتالى فالصراع الطبقى هنا يسلك مسالك مختلفة عن المعروفة والمعتادة فى الغرب الأوروبى .

وكذلك فمفهوم التوكيل الإلهى للحاكم غريب عن الذهن الإسلامى ، ورغم أن الخليفة شخص واحد ، فإنه فى الوقت نفسه طرف فى علاقة تعاقدية مع الأمة يتولى بمقتضاها الواجبات الملقاة عليها - ومن هنا ايضا الاختلاف مع الهيكل المسيحى الذى يرى تميزا واضحا بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية ، ويجد صعوبة فى تفادى اغتراب الجماهير عن ممارسة السلطة لأنه يفتقر إلى النظام الذى يسمح بتمثيلها .

وفيما عدا الشهادة (لا اله إلا الله محمد رسول الله) فالإسلام يشترط المصلحة الاجتماعية فى تطبيق قواعده ويدفع الإيمان بالله ورحمته المسلم إلى الاهتمام بشئون دنياه باعتبارها الحقيقة الاختبارية الوحيدة ، وإلى السعى للسعادة على الأرض والتمتع بخيراتها طاعة للرب ، فمفهوم الإسلام لأمور الإنسان مفهوم إيجابى .

وعملت المؤسسة المسيحية الأوروبية على تحويل نقط الاختلاف تلك إلى عازل من الرفض ، رغم أن المسلمين من جانبهم لم يتخذوا هذا الموقف بصورة عامة . ففى جهدها لإنكارالرسالة الثورية التى قام بها محمد بن عبد الله لقبته تلك المؤسسة بالنبى المزيف ، واعتبرت عدم الاعتراف بالتثليث شرا ، والمؤمنين بالإسلام مشيرين للفتنة يستحقون الاضطهاد والاحتقار ، وحيث أن انتصارات الجيوش الإسلامية والتركية فى العهود الأقرب أحداث لايمكن إنكارها ، فقد اقام المفكرون الغربيون تفسيرا لها فيما زعموه من قسوة وغصب يختص المسلمون بهما ، وأنكروا دور الحضارة الإسلامية فى تطوير العلم والفلسفة وأرجعوه إلى تأثير أصولها الإغريقية ، ورأوا فى الموقف الفكرى الإيجابى الذى يتخذه الإسلام من المتع الدنيوية عملا شيطانيا ، وفى عدم وجود عقدة الجنس فسقا .

وتختم المؤلفة هذا الفصل بأسفها على أن ثمة أيضا فى نظرة بعض الماركسيين للتاريخ ميلا إلى البحث عن الحلول لمشكلات الشرق فى إطار الهياكل النظرية الغربية ، الأمر الذى يدل على عدم التفهم الكامل لخصوصية الثقافة والتراث الشرقيين .

وعنوان الفصل الثانى " الحرب المقدسة " وفيه تجيب الكاتبة على التساؤل المنتشر لدى العديد من الأوروبين بخصوص الإسلام وهو " هل يمكن اعتبار هذا الدين غير عنيف وبالتالى غير متعصب رغم أنه يضع أمام أمته واجبا أوليا وهو الجهاد أى الحرب ؟ وهل من المستطاع أن نرى غير عدوانية ولاديموقراطية الدولة التى تقوم على هذا المبدأ ؟ "

وتبرز المؤلفة هنا بقوة ماأشارت إليه فى الصفحات الأولى بخصوص الطبيعة الاجتماعية للإسلام ، وصحيح أن الإسلام مثل اليهودية والمسيحية - يعتبر العلاقة بين الإنسان وبين الرب قضية تخص الفرد من حيث التزامه بالطقوس والواجبات الدينية ، وبهذا يعطيه قيمته ويحمله مسئوليته عن مصيره ويفتح الباب نحو مساواة بنى البشر ، غير أن هناك فرقا أساسيا وهو أن الفكر الإسلامى يرى فى الفرد نقطة الإنطلاق ولكنه ليس نقطة الوصول ، كان الإسلام اكتشف المجتمع كمكان مثالى ليعبر الفرد عن نفسه ، ولذا يشكل الواجبات والحقوق الفردية بمقاييس اجتماعية حتى يشمل فى هدفه البشرية كلها ، ويكسب المجتمع الإنسانى بعدا دينيا .

فالجهاد واجب الأمة لأنها تستهدف تحويل العالم إلى مجتمع إسلامى ولكنه ليس بالطريقة التى يراها كل مؤمن على حدة ، بل طبقا للأشكال والتوقيت والمناسبة التى تقررها السلطة ، ومن هنا يمكن تسميته " حربا شرعية " ويصبح الجهاد شكلا من أشكال المساهمة التى يأتى بها الفرد فى قيام الدولة ، ويحوى المجتمع الإسلامى بين جوانبه مجموعات عديدة من غير المسلمين ، وأخرى من الذين لايتفقون مع مذهب الحاكمين ، ولكن لم يحدث إلا نادرا أن تحول الجهاد إليهم .وفى العصور المعاصرة بصفة خاصة ، فالجهاد اتخذ مضمون الحرب الدفاعية الوطنية .

والفرق بين الجهاد الإسلامى وبين الحملات العسكرية الدينية المسيحية أن جيش الجهاد الإسلامى كان دائما جيش دولة على خلاف الجيوش الصليبية مثلا ، أما الأجهزة المسلحة المكلفة بالإبقاء على النظام الداخلى فهى من المرتزقة والعبيد فى أغلب أحوال الحكومات الاستبدادية . وعند تكوين الجيوش الحديثة لدى الدول العربية المعاصرة ارتبطت المفاهيم الوطنية للجهاد بدور تلك الجيوش . ويبدو أن هذه المفاهيم انتقلت إلى عمليات الفدائيين فى أحوال الانفصال بين الجيش الحكومى وبين المحافظة على الأمة .

وفيما يتعلق بالسياسة الدولية ، فمع أن الإسلام لم يتخل عن مفهومه الكونى الشامل فى مثالياته ، إلا أنه

قبل التعايش مع الأنظمة الخارجية والأعيان التى سادت فى غير أقاليمه باعتبارها كيانات سياسية لها الحق فى الوجود ، ولم يستشعر الإسلام قيودا واضطهادا بسبب هذا الوجود الغريب عنه إلا فى التوسع الاستعمارى الذى فرض سيطرته على الشعوب الإسلامية . ومن هنا ، فالنظرة المعاصرة للجهاد مرتبطة أوثق الارتباط بالنضال الوطنى .

وفى الفصل الثالث تعالج الكاتبة " **الاعتدال والتعصب داخل الأمة الإسلامية** " ، فتبرز وجود ألفاظ عديدة منتشرة فى الأصول ، وخاصة القرآن الكريم ، تدعو إلى الرحمة واللطف لأنهما من صفات الله تعالى ويتخذها المؤمن مثلا أعلى يسعى إليه . فالاعتدال والسماحة يكونان الموقف النفسى الذى يرفع الإسلام أنصاره إليه فى وعيهم لحدود الانسان وللعناية بالدنيا دون عقد أو اغتراب ، غير أن الاعتدال أيضا يميز الواقعية السياسية للإسلام منذ عصره الأول ، بل يميز الصفوف العربية اليوم إزاء قضية الشرق الأوسط ، ولاتستثنى منها الكاتبة عرب فلسطين الذين يحملون تراثا طويلا من التعايش مع مختلف الطوائف غير الإسلامية، وتلاحظ الدكتورة اسكارتشيا أن التعبير الشائع لدى الفقهاء عن التعصب هو " الغلو" أى التطرف ، وبحدوثه تشعر الأمة أنها معرضة للخطر .

وتنهض الكاتبة ضد الدعاية التى تصور الإسلام باعتباره دينا شديد القيود الشرعية خنق أى حياه روحية ثرية بالحوافز أو منع بحث الإنسان عن التجارب الجديدة ، وعلى النقيض فالإسلام لم يعرف ذلك الجمود الشديد فى العبادات والطقوس الذى أصبح قانونا أعلى عند اليهودية مثلاً ، والصعوبة الحقيقة تكمن فى الإدراك الغربى لمفهوم الدين باعتباره متعلقا بالروح فقط وبعلاقات الفرد بالعالم الآخر دون غيره . فى حين أن الإسلام يعالج أيضا العلاقة بالمجتمع بل ويعبر عن نفسه من خلالها . ومن هنا نجد أن التأملات والاستنتاجات الفقهية الإسلامية تتخذ سبيلا قانونيا فى حين أنها تؤدى فى المسيحية إلى الميدان الغيبى الثابت .

وإذا كان بعض المستشرقين قد أرّخوا للإسلام مع التركيز على اضطهاد متصوفيه ، فالحقيقة أن الحوادث الدالة على ذلك نادرة ، وفى الأحوال التى وقعت ، فالسمة المشتركة العامة لسببها أن المتصوف ادعى أن الحياة الروحية المعينة التى اتخذها لنفسه هى السبيل الأمثل إلى خلاص الجميع ، وبالتالى تقدم بديلا عن الشريعة ، وحيث أن الإسلام لا يقبل فضلا من مؤمن على مؤمن (إلا بالتقوى) وجميع المؤمنين فى نظره سواء ، ونظرا لأن درب التصوف يتطلب تغلباً على الذات وجهداً لايستطيع بذله إلا الصفوة ، فالدعوة إلى أن يصبح أحد السبل المتصوفة قانونا عاما يقيد الجميع تتعارض مع المفاهيم الإسلامية الأساسية ، وعليه يكون قهر السلطة لذلك المتصوف تأكيداً لمبدأ دين الفطرة والمساواة ، وقد أعدم الحلاج لاتهامه بالغلو على هذا الأساس ، ولكن الضرر لم يلحق بسائر المتصوفين الآخرين فى عصره .

وتنتقل الكاتبة من هذه النقطة إلى الحركة المعارضة فى المجتمع الإسلامى وتبين المفارقة بينها وبين أشكال الصراع الحزبى والطبقى الذى يجرى فى الغرب ، فسمة الشمول الاندماجى فى أمة الأسلام سمة مستمرة تبرز رغم الخصوصيات القومية والحكومية ، وكون المجتمع الإسلامى يضع درجات الأشخاص حسب الوظائف الاجتماعية التى يقومون بها ـ وهى وظائف مفتوحة أمام الأفراد المنتمين إلى الطبقات المختلفة ، أمر يجد صعوبة فى التحليل وتباعد فى أحوال كثيرة بين المناهج الموضوعية وبين الحركة الاجتماعية كما تظهر .

والواقع أن حركات المعارضة فى المجتمعات الإسلامية تقدمت على الأغلب باعتبار نفسها حاملة التفسير الصحيح للقرآن والسنه وتطالب لنفسها بالسلطة التنفيذية أو الملك ، ولكن دون أن تدعى تغيير جذور النظام ومع البقاء فى محيط الأمة وإطارها . ومن هنا كانت هذه الحركات ذات حدود فى أهدافها وتستبعد الإمكانية الثورية بالمعنى الماركسى للكلمة ، فالمعارضة ترجع المظالم والأزمات إلى سوء السلطة أى إلى التنفيذ الخاطئ لما تحويه الأصول والشريعة دون أن تناقش أهمية وجود رأى للأمة وسلطته ، ونرى الحكم القائم حينئذ يتهمها بأنها تريد مشاعية الأموال والنساء قاصداً أنها تستهدف تغيير المجتمع وإقامة شكل جديد لنظام العلاقات الاجتماعية . وفى هذه الحالة ، فقد يحدث ان كل من المعارضة والسلطة القائمة تعلنان الجهاد ضد بعضهما ، وهو جهاد يمكن أن يسمى داخليا .

وهنا أيضا تبرز الكاتبة العلاقة بين المعارضة والسلطة القائمة بالمقارنة مع الصراعات الغربية ، ففى الشرق الإسلامى يلعب الإمام دورا بارزا باعتباره جامعا فى تمثيله للأمة أو إرادتها بين تفسير الدين وبين قيادة الدنيا ، وتكون حركة الجماهير خافتة ، وكذلك يلاحظ دوام بعض الشعارات السياسية الاجتماعية التى توحى بالرغبة الشاملة فى التجديد الاقتصادى ، غير أن التراث الإسلامى الخاص بامتلاك الأمة للخيرات (المال مال الله) يجعل من الصعب التمييز الدائم بين ما تريده المعارضة وما تريده السلطة ، هذا بالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامى قد قبل دائما اختلاف الرأى داخله بل ووجود المذاهب والشيع دون أن تمس وحدته السياسية .

وعلى هذا الأساس فحركات العنف والتعصب التى ظهرت هنا وهناك فى الشرق الإسلامى ليست فى الحقيقة نابعة من الخلفية الحضرية والثقافية الإسلامية ، بل رد فعل " متفرنج "

للعدوان الاوروبى الاستعمارى ، وهو رد فعل الولوج الكامل فى الميدان العلمانى والديموقراطى للثقافة المعاصرة مع تأكيد العودة إلى التراث الخاص . ويعمل الاستعمار على الاستفادة من هذا الوجود المتناقض فى الحركات المتعصبة ، كما أن الدعاية الإسرائيلية تلتقط البراهين التى تجد الآذان الصاغية فى الغرب لترمى العرب بالبربرية وحب العنف والعدوانية والتعصب الدينى والعنصرى .

وكنقيض ، تجد الكاتبة فى حركة المقاومة الفلسطينية عملية تسير فى مكوناتها نحو التلاحم بين التراث الحضارى والثقافى الإسلامى وبين إيجاد الحل للمشكلات التى تثيرها قضية التحرر الوطنى باعتبارها أمرا إيجابيا وحربها التحريرية أصبحت أداة لتوحيد الجماهير وتسييسها مع التمسك بماضيها النضالى ضد السيطرة التركية والإنجليزية بعدها ، وبتراث التعايش بين الأديان الثلاثة التى تقدس الأرض الفلسطينية، فحركة المقاومة الفلسطينية تقدم مثلا لاحتمال الربط الوثيق بين الماضى والدين وبين التقدم التقنى والفكرية التقدمية (بل الاشتراكية) رغم صعوبة أوضاعها وتعقيداتها المركبة ، وبهذا ترفض أى تعصب داخلى وأى تطرف مستورد .

حصرت الكاتبة دراستها فى المستوى الثقافى الفكرى ، ورغم أن هذا يجعل القارئ لبعض مواضع الكتاب هنا أو هناك يتساءل أحيانا عن علاقة الظواهر الصحيحة التى يتذكرها بالأرضية الاجتماعية الاقتصادية الشرقية ، إلا أنه بالتأكيد يستفيد من الاطلاع على هذه المحاولة الشاملة والعميقة والصادرة من العلم والقلب معا ، لتقريب المفاهيم الثقافية والحضارة الإسلامية إلى الرأى العام الإيطالى . وقد وضعت الأستاذة ايسكارتشيا يدها على نقاط المفارقة مع الحضارة الأوروبية التى استغلتها مصالح أنانية غربية بتشويهها لتحولها إلى مصادر عداء ورفض إزاء الشعوب الإسلامية وأسلوب حياتها وطريق نضالها من أجل التقدم . ولذلك يعتبر الكتاب مساهمة ممتازة لصالح شعوبنا ، وخاصة بالنسبة للإطار الحالى لقضاياه ، ونقصد بالتحديد إطار النزاع العربى الاسرائيلى والحملة المستمرة المسعورة والهائلة التى يشنها الإعلام الصهيونى ضد الماضى والحاضر الإسلاميين ، حتى يبرر وقوف الحكام الإسرائيليين الوحشى فى وجه حقوق العرب فى الاستقلال وتقرير مصيرهم .

غير أننا نخالف الكاتبة فى بعض النقط ، نكتفى هنا بذكر أهمها ، ففى الجزء الخاص بحركة المعارضة فى المجتمع الإسلامى أبرزت طبيعتها القممية فى دور الإمام وتكلمت (مثلا بخصوص طائفة الحشاشين الاسماعيلية) عن عدم اشتراك القاعدة فى الاختيارات الأساسية " ص ٥٣ " . وفى رأينا أن الكاتبة لم تدرك هنا بصورة كافية الدور الإيجابى للرأى العام فى المجتمع الشرقى ، ومن الأحاديث الشريفة المعروفة : " من يرى منكم منكرا فليغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان " . وفى كثير من الأحيان نجح الرأى العام وإن اتخذ شكلا سلبيا فى تقوية بعض الاتجاهات المعارضة بل ومساندتها فى تولى الحكم ، ويقدم التاريخ المصرى أمثلة عديدة لهذا ، فرغم وجود تنظيم قاعدى وقنوات مرسومة لإيصال موقف الجماهير إلى القيادة المعارضة إلا أن ذلك الرأى العام الهلامى مكن الفاطميين مثلا من قلب الحكم الإخشيدى ، ومحمد على من الاستقلال عن السيطرة العثمانية ، وحال دون انضمام مصر إلى قيادة الشرق الأوسط ، ودفع عبد الناصر إلى إسقاط البنود السلبية فى اتفاقية الجلاء (الارتباط بتركيا) من الناحية العملية .

وفى ص ٥٨ قالت الكاتبة " ورغم ما فى هذا من التناقض الغريب فهى النحل المخالفة التى وقفت مواقف متخلية إزاء العدل الاجتماعى الذى يبقى على العكس فى السنية تطلعا قائما ومعروضا دائما باعتباره ممكنا . " وفى تقديرنا أن هذا الحكم غير دقيق فى عموميته ، وإذا اسقطنا من الحساب عديدا من الحركات الخارجية فى العراق والبحرين والمغرب ومصر والأناضول (التى دعت إلى نوع من التسوية) لأن طبيعتها الإسلامية مشكوك فيها ، يبقى أن نحلا ومذاهب شيعية حملت بوضوح راية العدل الاجتماعى (ويكفى هنا أن نتذكر إخوان الصفا وشبكة الدعوة الفاطمية) .

وفى ص ٥٣ تقول الكاتبة " لم يسجل التاريخ الإسلامى له ـ وهذا واقع ـ تجارب غيرت هيكل الدولة والسلطة تغييرا جوهريا عندما توصلت المعارضة ومحاولاتها المسلحة إلى هزيمة النظام الذى كانت تواجهه " . ولكن هذا بالقطع أيضا غير دقيق ، وإن كان صحيحا فى أحيان كثيرة ، فعندما قلب المماليك البحرية الحكم الأيوبى تغير هيكل الدولة والسلطة فى القاهرة ، بحيث حل محل الملكية المتوارثة لأحفاد صلاح الدين الأحرار بالمولد نوع من الجمهورية يتولاها عبيد بالمولد ، وتغيرت هياكل الدولة والسلطة مرات أخرى مع الجراكسة والعثمانيين الخ .

وأوضح مثال وأقربه هو إسقاط الملكية وتولى عبد الناصر عام ١٩٥٢ .

وأخيرا لسنا نوافق الكاتبة على اعتبار الحركات الإرهابية والتعصبية التى ظهرت على المسرح الشرقى فى العهود الأخيرة ذات مصادر أوروبية فقط ـ فعلاوة على حركة الحشاشية فى الماضى البعيد فقد شاهد التاريخ المصرى (والعربى) المعاصر حركات من نوعها منذ بداية القرن الحالى ، وبعضها ربطت نفسها بمفاهيم قالت إنها الإسلامية ، وإن كانت هذه الدعوة تحتمل الكثير من النقاش .

******

الأقباط والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

مركز دراسات الوحدة العربية ـ ١٩٨٧

تأليف : أبو سيف يوسف

عرض : مجدى عبد الكريم

تقوم هذه الدراسة على عدة فرضيات هامة :

الأولى : أن مصر تتكون من شعب واحد ، أغلبية مسلمة وأقلية مسيحية ، ومفهوم الأقلية أو الأغلبية عند الباحث لا يشير إلى أى دلالات سلالية أو إثنية .

ومصر غير كثير من البلدان تتميز بدرجة عالية من الاندماج والتكامل القومى والاجتماعى

الثانية : أن هذه الحالة من الاندماج لم تخل بأى حال من الأحوال من الاحتكاك حيناً ومن الصراع حيناً آخر .

الثالثة : لقد تأثرت علاقة التكامل بين المسلمين والقبط دائماً بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودرجة مشاركة القبط فى الحياة السياسية المصرية .

وهناك نماذج الحروب الصليبية التى شكلت عند وقوعها عامل توتر فى العلاقة بين المسلمين والأقباط . وفى العصر الحديث فإن مشروعات الدولة الحديثة منذ محمد على مروراً بمشاريع البرجوازية المصرية بحلقاتها الثلاث (عرابى ـ ١٩١٩ ـ ثورة يوليو ١٩٥٢) إنما نجحت فى صياغة أكثر تقدماً فى العلاقة بين المسلمين والأقباط عما كانت عليه فى العصور الوسطى .

الرابعة : إن إحراز أى تقدم ملموس فى صياغة النموذج الأمثل فى العلاقة بين المسلمين والأقباط هو رهن بإحراز رؤية من منظور قومى وتقدمى وديموقراطى قادر على تصفية علاقات التخلف والتبعية . ويساهم فى إتاحة الفرصة للشعوب العربية المشاركة بشكل خلاق فى عملية التقدم البشرى .

وقد اعتمد الكاتب على منهج **التناول التاريخى** لأهم الوقائع الملموسة واستفاد بدرجة كبيرة من مفاهيم سسيولوجية حققت درجة عالية من الانضباط العلمى فى ميادين الدراسات الاجتماعية مثل " التكامل الاجتماعى " " التكامل الثقافى " " التماسك " .. إلخ ..

ويؤصل الباحث فى الفصل الأول كلمة " قبط " والروايات المتعددة حول هذا الاسم ، وأياً كان الأمر فإنها تعنى فى النهاية المسيحيين من أهل البلاد الذين تحولوا إلى الإسلام وظلوا هم على ديانتهم .. ويشير إلى قضية التوزيع الديموغرافى للقبط منذ عهد الحملة الفرنسية ومحمد على حتى انتظام الإحصاءات السكانية الرسمية من ١٩٠٧ وحتى تعداد ١٩٧٦ والشكوك التى تدور حول تقرير نسبة القبط فى مصر (ما بين ٧ ٪ إلى ١٨ ٪) ولا يمنع هذا من الوصول إلى رقم تقريبى يتراوح بين (٦ ٪ : ٨ ٪) من جملة تعداد سكان مصر . ويلفت النظر إلى أن القبط لا يحوزون تكويناً طبقياً معيناً ولكنهم شأن كل أبناء المجتمع يتوزعون على مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية .

ويتبع القبط ثلاث طوائف : الأرثوذكسية ، الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانية) وأغلبهم تابعون للكنيسة المصرية الأرثوذكسية الوطنية ، كنيسة القديس مرقص ، والتى تعود إلى ما بين عامى ٤٨ ، ٦٤ ميلادية .

وفى الفصل الثانى يمهد الباحث للتغييرات الكبرى التى بدأت بعد الفتح العربى مظهراً السمات الخاصة بالنسق المصرى الذى تفاعلت معه الهجرات العربية .

وفى ذات الفصل لمحة خاصة عن تاريخ القبط تحت الحكم البيزنطى واستفحال التناقض بين الروم والمصريين وعجز الرومان عن حكم مصر وبالمقابل عجز القبط عن تحقيق الانفصال عن بيزنطة .

و " تكوين مصر العربية " .. هو من أكثر الفصول ثراء من ناحية المعلومات والتفاصيل التاريخية ، نظراً لوجود عدة اعتبارات جوهرية ـ فى نظر الباحث ـ إن هذه الفترة التاريخية (خاصة القرون الخمسة الهجرية الأولى) لم يجر بعد كتابتها على

أساس اجتماعى وعلمى سليم وإن وكانت تظل قضية خارج حدود الجهد الفردى . وأيضاً كانت تلك الفترة ولا تزال محل اجتزاء وانتقاء ، وضحية لمناهج ونظرات مثالية انتقائية أحياناً وانتفاعية أحياناً أخرى ، لا تقوم على فهم أن تكوين مصر العربى هو بمثابة عملية تاريخية موضوعية مستقلة عن نوايا البشر وإرادات الأفراد ولها جدلها الخاص .

وأى محاولة لتجاهل أو إهمال تلك الأسس الموضوعية سيؤدى من الناحية العملية إلى إسقاط الركائز التاريخية ذات الأهمية الكبرى التى نشأت فى ظلها وإطارها عملية التكامل بين المسلمين والقبط على أرض مصر .

وهناك عدد من المتغيرات الكبرى - لدى الباحث - التى ساعدت على تكوين مصر العربية خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة وهى :

أ - هجرات القبائل العربية المتتابعة والمكثفة والممتدة إلى ما قبل الفتح الإسلامى بعدة قرون .

ب - دخول غالبية المصريين من القبط فى الدين الإسلامى .

ج - تحول سكان مصر كلهم / قبط ومسلمين / من اللغة القبطية إلى اللغة العربية .

وفى الفصل الرابع يتعرض الكتاب لمسألة استمرار ارتباط القبط بالنسق الثقافى العام للمجتمع المصرى ، رغم هبوب عدد من المتغيرات مثل سقوط الدولة الفاطمية والتراجع العام للحضارة العربية الإسلامية وقيام حكم سلالات اجتماعية غريبة واندلاع موجة الحروب الصليبية ، وفى ظل هذا كله ، تعرض القبط للشدائد ولكن لم يدفع بهم أبداً إلى التهميش أو الانعزال ، ويورد الكاتب نماذج من المواقف المختلفة لمقاومة الكنيسة المصرية منذ القرن الثانى عشر لكل المحاولات الأجنبية لتحويل ولاءات القبط والمؤسسة (الكنيسة) نحو كنائس غربية أو أجنبية .

والفصل الخامس يتناول عملية التكامل فى إطار الدولة العصرية بين أوائل القرن التاسع عشر وثورة يوليو ١٩٥٢ . ففى هذه الفترة طرأت على المجتمع المصرى جملة من التغييرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى عجلت بهموم العديد من المؤسسات الاجتماعية ، وأعادت صياغة المجتمع فى تركيب طبقى جديد . كل هذا فى ظل عوامل نشأة دولة محمد على ومشروعه النهضوى وما آل إليه على أيدى أبنائه وأحفاده والاحتلال البريطانى ١٨٨٢ وما أحدثه من تنمية مشوهة وموجهة للخـــارج وفرضه حالـــة من التبعية .

وكذلـــك نمـــو الحركـــة الوطنيـــة الديموقراطية والمناهضة للاستعمار والحكم الأتوقراطى .

وقد حاول الاستعمار البريطانى تعميق خط الانشقاق بين المسلمين والقبط ، ومحاولة عزل القبط عن خط الحركة الوطنية الناهضة . ولتفكيك المؤسسة الدينية (الكنيسة الوطنية) واحتوائها واختراقها ونقل قيادتها إلى الكنيسة المشيخية المتحدة .

ورغم أن التكامل القومى بلغ ذروته مع ثورة ١٩١٩ متجاوزاً جراح العقد السابق (المؤتمر القبطى ١٩١١ ، المؤتمر المصرى - الذى ضم أعيان المسلمين سنة ١٩١١ أيضاً) . طارحة مفهومات جديدة (الشعب الواحد - الجامعة القوميـــة - المواطنة) . إلا أن هناك بعض المتغيرات بين عامى ١٩١٩ - ١٩٥٢ هزت التوجهات السياسية والثقافية لدى المثقفين من أبناء الفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط ، وأهم هذه المتغيرات : توظيف المعتقد الدينى كأحدى آليات الحكم والسياسة من قبل السراى والأحرار الدستوريين على وجه الخصوص) . ومحاولة إضعاف الوفد ، الوعاء الذى ضم القوى الوطنية والشعبية ، ومحاولة الملك إضفاء السلطان الشخصى على المؤسسات الدينية إسلامية وغير إسلامية ومحاولته فرض ذلك عند صياغة دستور ١٩٢٣ .

وأدى الانقسام الثقافى والتعليمى - فى المجتمع : ثقافة ارستقراطية وثقافة العوام إلى تفاقم هذا الوضع . ومع ظهور تيارات الدعوة إلى الفرعونية - البحر متوسطية - الأصولية الإسلامية) فإن كثيراً من فكريات ١٩١٩ اهتزت لدى قطاعات عريضة من القبط بل والمسلمين أيضاً .

وكان لظهور الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ عامل إثارة الحذر والقلق داخل صفوف القبط حتى مع محاولات البنا طمأنة الكنيســـة والمسيحيين . وكانت (شباب محمد) وسلوكها المتشدد تجاه غير المسلمين لها نفس الأثر تقريباً .

ويفرد الكاتب جزءاً للصراع الداخلى بين المحافظة والتجديد داخل الكنيسة أو كما أسماه (النزعة الأبوية المحافظة والنزعة الدستورية) ومحاولة أجيال العلمانيين من القبط مقرطة النظام الداخلى للكنيسة فيما يتعلق برعاية الطائفة فى الشئون غير الروحية والأوقاف الخيرية .

وفى الفصل السادس تحليل لدور ثورة يوليو فى تعميق التكامل القومى على أساس من المبادىء التى أرستها ثورة يوليو وإتاحة الفرص أمام الجميع دون النظر إلى العقيدة ، والرؤيا التقدمية لعبد الناصر تجاه الدين باعتباره عنصراً للتقدم والتغيير الاجتماعى لا آلية للصراع والتوظيف السياسى .

وفى المقابل . يزداد موقف الكنيسة المصرية وتتوحد مع الموقف القومى ضد الاستعمار والصهيونية وتدعم وتساند التحولات الاجتماعية (القرارات الاشتراكية) .

ومع السبعينيات بدأ مناخ الاحتقان ثم التوتر ، خاصة بعد استدعاء السادات للتيار الإسلامى السياسى للدخول فى معاركه ضد خصومه السياسيين ومساندة تحولاته باتجاه اليمين والردة على يوليو الناصرية .

ويبرز الكاتب دور الأزمة الاجتماعية كمحرك لعوامل التوتر . ففى ظل الأزمة يحاول صاحب السلطة حرف اتجاهات سخط الجماهير نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككبش فداء ، مؤكداً على عدد من التناقضات الحادة داخل المجتمع :

ـ التناقض بين الإطار الدستورى للنظام الاجتماعى والاقتصادى وبين السياسة الاقتصادية المنفذة فعلاً (الانفتاح الاقتصادى) .

ـ التناقض بين الشعار الدينى والأخلاقى المرفوع واستشراء قيم الاستهلاك والتبديد وانتشار الفساد والرشوة والسطو على المال العام متواكباً مع وصول الطفيلية إلى قمة السلطة بكل قدراتها على النهب والتبديد والإسراف دون اعتماد على عمل منتج .

ـ التناقض بين الديموقراطية شعاراً ، وقوانين قمعها وضربها خاصة بعد يناير ١٩٧٧ ، ومساهمة أطراف وظروف دولية فى تعميق الاستغلال السياسى للدين وإشاعة جو التوتر (الحرب الأهلية فى لبنان ـ الثورة الإيرانية ـ دور السعودية فى دعم الجهات الإسلامية . نفوذ اليمين الغربى ودور مجلس الكنائس العالمى) .

وفى النهاية يطرح المؤلف مشروعاً للبدائل القريبة والبعيدة .

وعلى المدى القريب لا بد من إصلاح اجتماعى اقتصادى سياسى ثقافى عاجل يقوم على أكتاف القوى والطبقات الشعبية والوطنية .

ـ وعلى المدى البعيد يظل الأمر ـ كما أكد فى البداية ـ رهن صياغة مشروع تقدمى قومى وديموقراطى يكسر حالة التبعية بكل أشكالها ويصفى التخلف بكل ألوانها .

ـ هذا الكتاب هام لا يغنى عرضه عن قراءته ، خاصة فى مجال الدراسات الخاصة بموضوع التكامل القومى .



دراسات فلسفية

مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٨٨ .

تأليف : حسن حنفي

تعليق : عزيز العظمة

ما فتيء الدكتور حسني حنفي يتبوأ منذ زمن ليس بقصير موضعاً متميزاً في الفكر العربي المعاصر . فالدكتور حنفي يتمركز في نقطة يلتقي فيها تياران أساسيان في الفكر والمخيلة العربيين : تيار مراجعة التراث والقراءة التاريخية الفاحصة له ، في سبيل إقامة حاضر ومستقبل في توافق مع متطلبات العصر ، وتيار المخيلة شبه السلفية ، التي تمنطق مفهوم الاستمرارية التاريخية علماً عليها ، والتي تدرج المراجعة التاريخية النقدية للتراث في إطار الإصرار على الاستمرارية مع هذا التراث ، وفي حدود تضاد متخيل هو الآخر . بين الأنا أي الحضارة العربية أو العربية الإسلامية ، والآخر ـ أي الغرب .

وفي إطار كل من هذين التيارين ، قدم لنا الدكتور حنفي في السنوات الماضية كتابات متميزة في إخلاصها وأصالتها وعلمها ، وتمثل المقالات المجموعة بين دفتي هذا الكتاب عينة وافية مما للدكتور حنفي . ينقسم الكتاب إلى قسمين : يعالج أولهما بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، ويتناول الثاني مواضيع مختارة من الفلسفة الأوروبية الحديثة . من هذه المواضيع اثنين على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لدراسة قضايا الفكر العربي المعاصر ، هما نقد فويرباخ للمسيحية ، وتراث النقد التاريخي لمتون الكتب المقدسة المسيحية واليهودية . فيقدم لنا الدكتور حنفي عرضاً وافياً لكتاب فويرباخ " جوهر المسيحيــة " ، الكتاب الذي يقوم على فكرة أساسية هي أن الدين المسيحي كما هو مدون في الإنجيل يعبر عن الاغتراب الذي يقوم بموجبه الإنسان بتنصيب نسيج من مخيلته قيماً عليه وعلى ذهنه . كما يكمل الدكتور حنفي هذه المعالجة التفصيلية بعرض وافٍ للتناول التاريخي للإنجيل على وجه الخصوص ، الذي نتجت عنه معطيات تاريخية تفيد بالصورة الفعلية للتشكل التاريخي الحقيقي للنص والتي تناقض ما قامت عليه العادات الاعتقادية في توهّم بالنشأة المكتملة للنص ، ومطابقة منطوقه للحقيقة التاريخية الفعلية .

يحجم الدكتور حنفي عن الاستفادة من الدلالات العامة التي يمكن استخراجها من نقد المسيحية وتاريخية النصوص ، بل التي تفرض نفسها عند متابعة هذين الأمرين وتشعباتهما . ويمضي في هذا الإحجام ، إذ هو يصر صراحة على أن آراء فويرباخ حول المسيحية لا تمس بأي وجه من الوجــوه " ديننا الحنيف " ، ولا يتناول بالتحليل التاريخي التراث القدسي الإسلامي . لا يمكن الجزم فيما إذا كان في هذا الموقف تقية ، ولكن ما يمكن بالتأكيد القطع به هو أن الدكتور حنفي إسلامي التوجه ، يرى في الإسلام تراث أمته وهو ومع أنه لا يرى في الإسلام كلية هذا التراث ، إلا أنه يرى فيه جماعة أو محصلته الكبرى في يومنا هذا . وقد دفع هذا الأمر بالدكتور حنفي إلى أن يجزم بأن مقولة " المقدس " هي " لب التراث " ، وأي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز ، وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة ، لا تحدث أي تغيير في العمق " (ص ٥٥) .

الدكتور حنفي إسلامي ، ولكنه كما يستفاد مما اقتبسناه للتو ، إسلامي يروم التنمية والترقي والتحول . ونحن نجد أن الأهداف التي يصبو إليها تتماثل مع الأهداف الواسعة لكل الحركات الوطنية التقدمية العربية : تحرير الأراضي ، التوزيع العادل للثروة ، الديموقراطية السياسية والحقوق الإنسانية والمشاركة الشعبية في شئون الحكم . وتتشابه قــراءته للواقــع الحالــي ـ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والدولي ـ العربي مع التشخيصات التي للحركات والتيارات الفكرية التقدمية ، خصوصاً تلك ذات التوجه الثوري . فما الذي يفعله الإسلام في هذا الإطار ؟ .

يرى الدكتور حنفي أنه لا تنمية دون الإسلام لأنه يعتقد بالاستمرار التاريخي . والملاحظ في هذا الكتاب وفي أعمال المؤلف الأخرى أنه يفترض فصلاً صارماً بين " الذات " و" الآخر " بين العرب من جهة ، والغرب من جهة أخرى . وتكوّن مقولة الفصل هذه قاعدة

استصلاح الإسلام فى فكر الدكتور حنفى . لا شك فى التطور التاريخى الخاص بالحضارات وفى تمايزها عن بعضها البعض . ولكن الدكتور حنفى يجافى الواقع التاريخى فى وجوه عدة ، فالواقع التاريخى يوضح أولاً أنه لا خصوصية فى أى شىء ، إذ أن بين العموم المجرد والخصوصية المطلقة محطة لقاء هى التفرد الجامع بينهما ، ويصدق هذا الأمر بشكل خاص فى القرن العشرين الذى نجح فيه الغرب بفرض هيمنة ثقافية لا انفكاك عنها . وإن شاء الدكتور حنفى أم أبى ، فإن إطلاق عبارة " الغزو الثقافى " على عالمية الثقافة لن يغير فى هذا الأمر : لاانفكاك عن جدل المحلية والعالمية ، ولا هروب من عالمية الثقافات العليا التى يشترك فيها الدكتور حنفى اشتراكاً متميزاً . ومن الوجوه الأخرى التى يجانب فيها الدكتور حنفى الواقع افتراضه أن الوحدات الحضارية هى وحدات التاريخ الأساسية بدلاً من النظر فى أطر أكبر كالاقتصاديات والثقافات والمجتمعات ، والنظر لكل منها كفاعل غير مرتهن فى النهاية بما يرى الدكتور حنفى أنه " ذاتية ثقافية " محددة ومقررة . تؤدى هذه النظرية العضوانية للتاريخ وللحضارات بمؤلف الكتاب موضع مناقشتنا إلى الوقوع فى خطأ تحليلى وسياسى كبير ، وهو اعتبار الثقافة الذاتية ، والتراث ، على أنه فاعل متجانس : فهو يرى فى الثقافة كلاً تشترك فيه الأمة ، بحيث تتجانس العامة والخاصة على صورة تجافى وقائع السياسة والمجتمع .

عندنا أنه لا شك فى ضرورة نقد المركزية الأوروبية من نواح عدة ، ولكن افتراض الذاتية المطلقة ينبع من توجه قومى مرهف إلى درجة الحساسية المرضية التى تتجاوز فى معظمها متطلبات العقل التاريخى . ونحن نرى فى الواقع فى مواضع عديدة من كتاب الدكتور حنفى الأخير توتراً واضحاً ، بين واقعية وتاريخية النظر إلى تفاصيل الواقع الثقافى والاجتماعى العربى ، وبين العناوين الكبرى لتحليلات المؤلف التى ألمحنا إلى البعض من أسسها ، وهو توتر نراه أيضاً فى التعارض بين المعرفة التفصيلية للغرب وبين الأحكام العامة الإنشائية التى يطلقها عليه الدكتور حنفى . كقيامه (أى الغرب) على " التعارضات المفتعلة " بين العقل والحس والمادة والصورة ، والرأسمالية والاشتراكية ، وفقدانه " البواعث والأهداف القصوى " .

أما التراث العربى ـ الإسلامى ، فإن الدكتور حنفى يخضعه لمعاينة تاريخية تستثنى أسسه ذات القدسية عند المسلمين ، ولكنها تخضع البعض من عناوينه الرئيسية لنقد واقعى . فيفترض الدكتور حنفى أنه علينا أن " نختار " من الماضى ما يوائم حاجات العصر . وكأننا إرادة مجردة فاعلة خارقة محتمة . ويرى فى أسس علم الكلام الأشعرى صيغاً نظرية لسلطة سياسية استبدادية ، كما يرى فى القول بأن العقل لايستقل بنفسه دعوى أقيمت ليمكن عبرها تأويل النصوص لصالح السلطة دونما معيار عقلى واحد وشامل ومطرد . كما يرى الدكتور حنفى فى علوم السيرة اعتماداً على بعض الأحاديث الضعيفة " وربما تحت تأثير أنماط دينية سابقة تتعلق بحياة الأنبياء مثل .. الصعود إلى السماء .. لقد درجت علوم السيرة على أن تقرأ الحاضر فى الماضى وتخلع على النبى ضروب البطولة ونسج الخيال " (ص ٢٦) .

يخضع الدكتور حنفى التراث لنقد عقلى وتاريخى . ويستخلص منه أموراً يراها إيجابية لدى المعتزلة تتعلق بالحرية ، وأموراً فقهية أساسية تختص بالمصالح الدنيوية . ويرى فى هذه الأمور وأشباهها عناوين التقدم " وصياغة التراث بلغة العصر " .

أرنى التاريخ فى هذا كله ؟! . لا تاريخية إلا فى النظر للماضى : أما الحاضر ، فإن الدكتور حنفى يراه استمراراً لما مضى ، استمراراً مرسلاً لا مآل له . على ذلك ، فإن الإسلاميين سيكونون أول من سيحلل دمه لمساسه بأمور يرونها مقدسة . أما التقدميون على مشاربهم ، فهم ولو توافقوا مع الدكتور حنفى فى تحديد الوسائل ، إلا أنهم سيتحفظون على لا تاريخية نظرته للحاضر ، وعلى محاولته " تجذيره " فى الماضى على أساس يعتمد النوايا ضوءاً أساسيا ، بدلاً من وقائع التاريخ . ليس من شك فى أن عقل الدكتور حنفى عقل عربى ، ولكن هذا لا يتوافق مع مرجعيته الرمزيــــة والاسميــــة والاجتماعية ، فهذه إسلامية . على ذلك ، فإن فى رفض الدكتور حنفى الاعتراف بحتمية التغرب إن ابتغينا التقدم بنقد الحاضر والماضى بالاعتماد على المكتسبات العقلية للبشرية التى كــان الغربيون روادها فى القرون الأخيرة ، شأن لايمت بصلة للولاءات العقلية الفعلية التى لمؤلفنا . بل هى تنبع من خارج ، وهذا الخارج هو الناحية الاجتماعية ـ الثقافية التى يرونها وكأن مجتمعاتنا لم تتحول ، وكأننا أحرار فى أن نقتصر فى ما نأخذه عن الغرب على ما يريده الدكتور حنفى ـ المكاسب التقنية بالمعنى الأعم . ينسج الدكتور حنفى موقفه هذا على الصورة التى فعلها جمال الدين الأفغانى . ولكن الغريب أن الفحوى الفكرى لمساهمته يستعيد المحاولة الإعلامية الإسلامية للسيد سيد أحمد خان : وهو نفس السيد الذى هاجمه جمال الدين الأفغانى بعنف بالغ بدعـوى " النيتشريه " .

لا نرى فى هذا كما يرى الدكتور حنفى تجمعاً بين تيارين ، بل محاولة الجمع بين متنافرين .

الحداثة فى ميزان الإسلام

(هجر للطباعة والنشر ـ مصر ـ ١٩٨٨)

تأليف : عوض بن محمد القرنى

تقديم : الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز

عرض : ح . ح

يثير هذا الكتاب دهشة قارئه ؛ لكثرة ما استطاع أن يجمع من أسماء ، لمبدعين ومثقفين ومفكرين عرب وغير عرب ، وأن يضعهم فى سلة واحدة هائلة ، هى سلة " الحداثة " . ويثير هـذا الكتاب عجب قارئه ؛ لتلك الوصاية ـ الغريبة ـ التى حاول واضع الكتاب أن يفرضها ليجعل من مجرد التعامل مع أعمال كل هؤلاء المبدعين والمفكرين والمثقفين جريمة بشعة . ويثير هذا الكتاب ضيق ـ وربما أيضاً : غضب ـ قارئه ؛ لتهمة " الكفر والإلحاد " التى يشهرها واضع الكتاب ، بسهولة وبلا ترو ، ضد كل من لم يلتزم بحدود فهمه هو للإيمان ، وبالكيفية التى ينبغى لهذا الإيمان أن يتجلى بها ـ كما يرى ـ فى عمل إبداعى أو ثقافى .

وهذا الكتاب ـ أولاً ـ باستهدافه البعيد ، يحاول أن يستعيد عصور محاكم التفتيش ، الأوروبية ، على ساحة القـرن العشرين فى الوطـن العربى . وهذا الكتاب ـ ثانياً ـ بمنهجه المتخبط ، يقدم صورة للكيفية التى يفكر بها بعض المتعصبين ، لفهم معين للإسلام ، فى قضايا الإبداع والثقافة ، فيسيئون للإبداع وللثقافة وللإسلام نفسه . وهذا الكتاب ـ ثالثاً ـ بأحكامه وتعبيراته غير الأخلاقية ، أحياناً ، (والتى لن نتوقف عندها فى هذا العرض) يسعى إلى أن يشق طريقاً نحو حمّى من المهاترات والسباب والسباب المتبادل ، ، يستحيل أن يقام معها أى نقاش دينى أو ثقافى . وهذا الكتاب رابعاً وأخيراً ـ بتراجعه عن الإنجازات الثقافية والنقدية التى توصل إليها كثير من المثقفين والنقاد العرب القدامى ، منذ العصرين الأموى والعباسى ، (وقد كانوا مسلمين !) ، فضلاً عن المثقفين والنقاد العرب فى القرن العشرين ، يفضح كيف يمكن للتعصب أن يطيح بكل شىء ، وألا يرى أى شىء ، سوى ما يتعصب له وما يتعصب ضده .

* *

ولا يفهم واضع هذا الكتاب ـ الذى يعرض " للحداثة فى ميزان الإسلام " ـ مصطلح " الحداثة " بشكل مغلوط (إذ يضع المتبنين له جنباً إلى جنب مع المهاجمين له) فحسب .. وإنما أيضاً يعتمد ميزانه ـ هو ـ الخاص للإسلام ، فلا يرى ما تنطوى عليه قيم الإسلام من سماحة ، ومن حث على طلب المعرفة والعلم ، ومن الالتزام الأخلاقى فى محاورة الآخرين والأمانة فى تأويل كلامهم ، ويكتفى ـ فى هذا الميزان ـ بمجرد استخدام بعض الايات القرآنية فى حديثه الذى يجعل فيه كل المثقفيـن "حداثيين "، وكل الحداثيين " أغياراً " ، وكل الأغيار " كفرة وملاحدة " أو ـ على الأقل ـ مروجين للكفر والإلحاد .

* *

ويصعب ، فى الحقيقة ، تجاهل هذا الكتاب لعدة اعتبارات : فبجانب أنه يكشف عن الكيفية التى يفكر بها بعض المتعصبين ، بتطرف ، للإسلام ، وبجانب أنه يتعرض ، بمحاولة الهدم ، لمعظم الإنجازات الإبداعية والثقافية المعاصرة فى الوطن العربى .. فإنه ، أيضاً ، يتجاوز مجرد كونه كتاباً قد طبع ضمن كتب أخرى تطبع وتمر دون أن ينتبه إليها أحد . فهناك تسجيلات صوتية ، فى شريطين ، وتتضمن معظم ما ورد بهذا الكتاب ، يتم ترويجها ـ سراً ، وعن طريق البريد غالباً ـ داخل المملكة العربية السعودية (١) ، مما يشير إلى أن رسالة الكتاب تتجاوز ، إعلامياً ، عدد الذين يمكن أن يتلقوه عن طريق القراءة .

* *

ولسنا ، هنا ، بمعرض مناقشة هذا الكتاب ، الذى لايدع لقارئه ـ فى الحقيقة ـ أية فرصة حقيقية لأية مناقشة حقيقية .. وإنما يمكن أن نكتفى بالإشارة إلى أن المنهج الذى اعتمده واضع الكتاب فى التوصل إلى كفر وإلحاد كل من يتهمهم بذلك ، هو منهج يتجاهل كل القوانين والبديهيات التى ترتبط بأى نقاش لعمل إبداعى : فمن التعامل الجزئى مع بعض الأبيات الشعرية وعبارات النصوص الأخرى وإغفال السياق الذى وردت فيه ، إلى الاعتماد الأساسى على أخبار وأقاويل وتقولات حول المبدع أو المثقف لا علاقة لها بالعمل الإبداعى أو الثقافـى ولايمكن التأكد من مصدرها ، إلى عدم التمييز بين صوت الشاعر والصوت

الشعرى فى قصيدة ما ، بل وعدم التمييز بين صوت الشاعر وصوت شخصية مسرحية ما فى عمل مسرحى شعرى .. إلخ . وليس بإمكاننا هنا - فى هذا الحيز وفى هذا المجال - أن تقدم نصوصاً أخرى - لنفس " المتهمين " بالكتاب - يمكن أن تكون مناوئة لاجتزاءات النصوص التى بنى عليها واضع الكتاب استنتاجاته أو حكمه ، بكفر وإلحاد كل هؤلاء .. ونكتفى هنا بعرض الكتاب الذى صدر بتقديـــــم لـ " سماحة الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز - الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد " بالمملكة العربية السعودية .

* * *

فى بداية الكتاب يشير واضعه إلى أن من الأفكار التى ابتليت بها هذه الأمة مذهب جديد يسعى لهدم كل موروث ، والقضاء على كل قديم ، والتمرد علـــى الأخـــلاق والقيـــم والمعتقدات ، وأن هذا المذهب " أطلق عليه كهّانة وسدنة أصنامه اسم الحداثة "

ويعرض واضع الكتاب للأسباب التى دعته إلى الكتابة فى هذا الموضوع ، فيشير إلى أنه - بكتابه هذا - إنما يدافع عن الإسلام ، ويحول دون تدمير قيمه ، ويؤكد على أن الصراع مع الحداثة - أولاً وأخيراً - صراع عقائدى بحت ، وعلى أنـــــه لاينطلق فى كتابه من منطلق الحوار مع الحداثة حواراً أدبياً ، بل من منطلق الخلاف مع الحداثيين على مستوى المنطلقات الفكرية العقائدية والمعانى التى يدافعون عنها ويدعون إليها ، وأخيراً يؤكد على أنه سوف يحاسبهم إلى الدين ، وإلى الدين فقط ، فهو وحده مرجعه وميزانه ومعياره . وأخيراً يشير واضع الكتاب إلى أنه سوف يناقش ، بالدرجة الأولى ، " الحداثة المحلية " - داخل السعودية - ولن يتناول ما هو خارجهـــا إلا بمايحقق هدفاً ما متعلقاً بتناول هذه الحداثة المحلية .

" الجـــذور التاريخيـــة للحداثة "

تحت هذا العنوان يؤكد واضع الكتاب على الأصل الغربى لنشأة الحداثة ، ثم انتقالها " إلى بلاد المسلمين " ، ويقول إن الحداثيين العرب حاولوا أن يجدوا للحداثة جذوراً من التاريخ الإسلامى ، " فما أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل : الحلاج ، وابن عربى ، وبشار ، وأبى نواس ، وابن الراوندى ، والمعرى ، والقرامطة ، وثورة الزنج " ، وإن الحداثيين العرب هم مجرد نقلة لفكر أعمـــدة الحداثة فى الغرب مثل : إليوت ، وباوند ، وريلكة ، ولوركا ، ونيرودا ، ويارت ، وماركيز : " إلى آخر القائمـــة الخبيـــثة التـــى اضطرنا حداثيونا إلى قراءة سير أهلها الفاسدة ، وإنتاجها الذى حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر " (كذا) . ويقدم واضع الكتاب بعض الاقتطاعات الاستشهادية من نصوص كل من الدكتور غالى شكرى ، وجبرا ابراهيم جبرا ، والدكتور محمد برادة ، للتأكيد على العلاقة بين الحداثة العربية والحداثة الغربية .

" لمحة موجزة عن تاريخ الحداثة فى الغرب "

ويمر واضع الكتاب على تاريخ الحداثة الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى على يدى بودلير ، ويلمح إلى أن الحداثة هى إفراز للفكر الغربى والمدنية الغربية التى قطعت صلتها بالدين منذ بداية القرن الخامس عشر الميلادى ، كما يمر على بعض المذاهب الفكرية فى الغرب ، مثل الكلاسيكية ، والرومانسية ، والمذهب البرناسى ، ثم الواقعية التى تطورت - كما يقول - إلى الرمزية التى كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة . ويتوقف عند بعض الأسمـــاء الشهيرة فى بعض هذه المدارس ، وخصوصاً بودلير . قاصراً وقفته عند بعض الجوانب المتعلقة بسيرة حياته ، مردداً الأقوال حول أنه " شيطان من طـراز خاص " ، ثم مستعرضاً بعض الأسماء ، بعد بودلير ، مثل مالارميه وبول فاليرى ، و " الأمريكى اليهودى عزرا باوند " ، والإنجليزى توماس اليوت ، ويقول إن هؤلاء تأثرت بهم الموجات الأولـــى من الحداثيين العرب ، مثل : السياب ، ونازك الملائكة ، وحاوى ، وأدونيس ، ثم يقول إن الحداثة واصلت رحلتها عندما " قادها مجموعة من الشيوعيين مثل : نيرودا و لوركا ، وأراجون ، وناظم حكمت ، ويفتشنكو ، أو من الوجوديـين مثل : سارتر ، وعشيقته البغى (كذا) سيمون دى بوفوار ، وألبير كامو " .

ويستشهد واضع الكتاب بنص لأدونيس حول أن " مبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام " ، ويبدون مناسبة أو علاقة حقيقية بسياق الحديث يهاجم " الداروينية " التى صاغ نظرياتها " داروين اليهودى ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية والمثلوجيا المنكرة للوحى وكل ما يترتب عليه من أديان وشرائع " .

ويعرض واضع الكتاب لانتقال " وباء الحداثة إلى ديار العرب على أيدى المنهزمين فكرياً " ، فيشير إلى مرحلة أولى فى الحداثة العربية بدأت بالنيل من بعض مفاهيم الدين والتشكيك فى مصادره (يشير هنا إلى أسماء : طه حسين ، وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وعلى عبد الرازق ، ولطفى الخولـــى (كذا) ، وساطع الحصرى ، وشبلى شميل ، وجورجى زيدان ، وقسطنطين زريق) ، كما يشيــر إلــى مرحلة ثانية سميت بالأدب الواقعى الاشتراكى أو الشيوعى وبدأت فى الخمسينيات الميلاديـــة " سلامة موسـى (كذا) ، ولويس عوض ،

وأنور المعداوى ، ومحمود أمين العالم ، وحسين مروة ، وغائب طعمة ، وبدر شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتى ، وبلند الحيدرى ، وجبرا ابراهيم جبرا ، ومحمود درويش ، ومعين بسيسو ، وسميح القاسم ، توفيق زياد ، وأدونيس - الذى يسميه بـ " الشيطان الأكبر ") . ويقول إنه قد رافق هذا التيار الاشتراكى تيار يأخذ بالفكر الوجودى (يوسف الخال ، خليل حاوى) ، وإن هناك الكثير من الأسماء التى كانت تجرى فى أحد مضمارى الحداثة : سعيد عقل ، عبد الرحمن الشرقاوى ، محمد عفيفى مطر ، أحمد عبد المعطى حجازى ، صلاح عبد الصبور . وقد انتشر التلاميذ لهؤلاء وأولئك ، كما يؤكد واضع الكتاب " حتى وصل صحافتنا - يقصد الصحافة السعودية - الوباء الفكرى ، أو التلوث الفكرى " . وهكذا يختتم واضع الكتاب حديثه عما يسميه بـ " جذور الحداثة التاريخية والمياة العفنة التى سقت بذرتها الخبيثة " .

* الغموض فى أدب الحداثة والغاية منه *

ويعرض واضع هذا الكتاب لظاهرة الغموض فى كتابات بعض المبدعين السعوديين ، مثل عبد الله الصيخان ، وعلى الدمينى ، وهاشم الجحدلى ، ومحمد الثبيتى ، ورجاء العالم ، ومحمد الحربى ، وخديجة العمرى ، ويستشهد بأقوال لسعيد السريحى حول هذه الظاهرة . وفى هذا العرض يشير واضع الكتاب إلى بعض عناوين لقصائد وقصص ، ومقاطع منها ، مؤكداً على غموض هذه العناوين والمقاطع ، وتأثرها بالرموز الوثنية (يستشهد هنا بذكر شمشون ، وبلقيس ، وشهرزاد !) وعلى أن من أهداف هذا الغموض كسر الإطار العام للغة العربية ومحاولة تحطيمها " من أجل إبعاد الأمة عما نزل بهذه اللغة من وحى " و " إنشاء وإيجاد واقع فكرى جديد ، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكرى ، وماضيها العلمى والعقلى والأدبى ، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية ما يفك طلاسم تلك الرموز أمام الباحث ، ويحدد له وجهة أهلها وغايتهم فى الحياة " .

* الحداثة منهج فكرى يسعى لتغيير الحياة *

تحت هذا العنوان يبحث واضع الكتاب فى أمرين :

الأول : ما يسميه بدعوى أهل الحداثة أن الأدب يجب أن ينظر إليه من الناحية الشكلية والفنية فقط ، بغض النظر عما يدعو إليه ذلك الأدب من أفكار .

والثانى : أن هذه الدعوى ليست صحيحة ، " بل إنهم أصحاب فكر تغييرى - كما يقول - يسعى لتغيير الحياة وفق أسس محددة ومناهج منضبطة ، وموقفها من الإسلام محدد سلفاً " .

فى الأمر الأول - يستشهد واضع الكتاب باستشهادات من عبد الله الغذامى (من كتابه " الخطيئة والتكفير ") تركز على أهمية تناول النصوص الأدبية نفسها ، ويخرج من هذه الاستشهادات بأن " هذه دعوى يدعيها كثير من الحداثيين " وأنها " مرفوضة عقيدة وديناً " .

وفى الأمر الثانى : - يستشهد واضع الكتاب بتحقيق صحفى منشور عن ندوة " الحداثة والتجربة الشعرية فى الخليج " التى شارك فيها مبدعون ومبدعات من السعودية ، وكان من الآراء التى طرحت فى تلك الندوة ما يشير لعلاقة الأدب بالتغيير والصدام مع رموز التخلف (هنا ، وفى مواضع أخرى عديدة بالكتاب ، يتحسر واضعه على أن الشاعرة فوزية أبو خالد - ثم خديجة العمرى - قد نشرت لها صورة وهى تلقى قصائدها بدون أن ترتدى الحجاب !) . كما يستشهد واضع الكتاب بأقوال أخرى وردت فى مقابلات صحفية مع كتاب وأدباء سعوديين حول دور الأدب ، يخلص منها جميعاً إلى ما يلى :

١ - أن الحداثيين يسيرون فى خط معاكس ومغاير ومناقض لما فى مجتمعنا من قيم إسلامية وقيم إيمانية .

٢ - أنهم فى حيرة من أمرهم : كيف يمكنهم تغيير هذه القيم الأساسية فى المجتمع وتجاوزها وتخطيها إلى ما يريدونه من قيم أخرى .

٣ - أنهم لا يسعون لتجاوز بعض الأمور الهامشية ، بل إنها حقائق ومسلمات لدى المجتمع المسلم .

٤ - أن للحداثيين أحلاماً وتطلعات ، إلى أن يأتى اليوم الذى يتادون فيه بكل أفكارهم علناً وصراحة .

وفى هذا السياق يعرض واضع الكتاب لاقتطاعات ونصوص من كلّ من : أحمد عائل الفقيه ، إبراهيم غلوم ، سعيد السريحى ، فهد العتيق ، على الدمينى ، عبد العزيز المقالح ، المنصف المرغنى ، خالد المحاميد ، عبد الرؤوف الغزال ، ماجد يوسف ، نهاد الحائك ، سعاد الصباح ، محمد العلى ، سعد البازعى ، عالى القرشى ، عثمان الصينى ، عبد الله الصيخان ، فايز أبا ، الدكتور أحمد الشويخات .

* بعض مواقف الحداثيين لدينا من الإسلام وقيمه *

ويعرض واضع الكتاب لما يراه من مواقف عديد من المثقفين السعوديين من الإسلام ، ويقول إن فى أقوال هؤلاء وكتاباتهم " من الحرب لدين الله الكثير " ، ونشير إلى قصيدة لمحمد الثبيتى ، وأخرى لمحمد جبر الحربى ، وإلى نص لمحمد العلى ، وآخر لسعد الصويان ، وثالث لعبد الله الزيد ، ورابع لسعيد السريحى ، وخامس لفوزية أبو خالد . وهو - فى كل هذه الإشارات - يحاسب القصائد والنصوص محاسبة تغفل - من ناحية ، منطق الكتابة

الشعرية ، وتغفل ـ من ناحية أخرى ـ السياق المتكامل الذى وردت فيه النصوص ، كما أنه ، من جانب آخر ، يرى فى الدعوة لدراسة الأدب الشعبى دراسة علمية والاهتمام به نوعاً من محاربة الإسلام !

* بعض رموز الحداثة العربية وارتباط الحداثة المحلية بهم *

يتوقف واضع الكتاب ، تحت هذا العنوان ، عند من يرى أنهم رموز وقدوة وأسوة للحداثيين السعوديين ، فيشير إلى بعض الأسماء العربية التى تمت الإشارة إليها ـ فى الصحف والمجلات السعودية ـ بإشارات من الثناء والتبجيل ، من استكتابهم ، إلى نشر أخبار إنتاجهم ، إلى نشر الدراسات عنهم . ومن هؤلاء الشاعر عبد العزيز المقالح ، والشاعر عبد الوهاب البياتى ، والشاعر محمود درويش ، والشاعر والناقد على أحمد سعيد (أدونيس) ، والشاعر صلاح عبد الصبور . وهو ـ هنا ـ مع إشاراته السريعة لبعض أبيات متفرقة ، ومنتزعة من سياقها ، من بين قصائد هؤلاء الشعراء ، مركزاً على ما يراه فى هذه الأبيات من خروج عن الإسلام ، يكاد يقتصر ـ أيضاً ـ على رصد أخبار هؤلاء الشعراء فى الصحف والمجلات السعودية ، متصوراً أن قارئه متفق معه على بديهية أن المسئولين عن نشر هذه الأخبار هم كفرة أو ناقلون للكفر . وأيضاً ، فى هذا السياق ، لا ينسى واضع الكتاب أن يشير إلى أسماء عربية أخرى ، مثل الشاعر سعدى يوسف ، والمفكر حسين مروة ، والمفكر عبد الله العروى ، والمفكر محمد عابد الجابرى ، وأيضاً المفكر الدكتور فؤاد زكريا الذى يسميه واضع الكتاب " فيلسوف العلمانية فى مصر " . بل إن واضع الكتاب ، فى حمى رصد الأسماء المتهمة بالكفر لديه ، يشير إشارة اتهام إلى صحيفة " عكاظ " لأنها نشرت حديثاً تضمن إشادة بالشاعر الهندى طاغور !.

كذلك تشمل الأخبار المتهمة لدى واضع الكتاب أسماء مثل : صنع الله ابراهيم ، جمال الغيطانى ، عبد الرحمن منيف ، يوسف القعيد ، عبد الرحمن الربيعى ، حنا مينا ، محمد الماغوط ، عبد العزيز المشرى ، غسان كنفانى ، غادة السمان ، أمل دنقل : " وغيرهم من شياطين الحداثة والإلحاد " !.

* أساليب الحداثيين فى نشر أفكارهم *

تحت هذا العنوان يحصر واضع الكتاب وسائل وأساليب الحداثيين ـ داخل السعودية ـ من أجل أن يوجدوا لهم تياراً خاصاً ، فى تسع وسائل :

١ ـ السيطرة على الملاحق الأدبية والثقافية فى أغلب الصحف ، وتوجيهها لخدمة فكرهم ومناوأة ومحاربة غيرهم .

٢ ـ التغلغل فى الأندية الأدبية من أجل توجيه نشاطها لخدمة الحداثة وأهدافها .

٣ ـ إفراد صفحات لكتابة القراء ، خاصة الشباب ، ومن خلالها يتم اكتشاف أصحاب الميول الحداثية .

٤ ـ نشر " الإرهاب الفكرى ضد مخالفيهم واتهامهم بشتى التهم والنعوت " .

٥ ـ إقامة الندوات والأمسيات الشعرية والقصصية والنقدية والمسرحية فى طول البلاد وعرضها .

٦ ـ الدفع برموزهم للمشاركة فى المهرجانات الدولية ، مثل مهرجان " جرش " بالأردن ، و " المربد " بالعراق ، و " أصيلة " بالمغرب .

٧ ـ استكتاب رموزهم الفكرية من خارج البلاد ، واستقدامهم للمشاركة فى الأمسيات .

٨ ـ " التغرير بالشباب " الواقع تحت ضغط الهجوم الضارى من أعداء الأمة فى شتى الميادين ، والقدح فى أذهان الشباب بأن أدبهم وفكرهم هو المنقذ من المآسى .

٩ ـ المرحلية فى الإعلان عن أفكارهم ، بحيث يبدأون بما لا يثير الناس عليهم .

* مما قيل فى الحداثة *

وتحت هذا العنوان ، الأخير ، يعرض واضع الكتاب بعض أقوال من " وقفوا فى وجه الحداثة " ، مثل محمد المفرجى ، وصالح العوض ، وشاكر شكورى ، وعبد الله الجفرى ، وعبد الله سلمان : " التائب من ضلالة الحداثة " ، وسهيلة زين العابدين ، وعبد الله بن خميس ، والأمير عبد الله الفيصل ، وعيسى خليل .. إلخ . ويكتفى واضع الكتاب بعرض أقوال هؤلاء دون تعليق عليها ، وإن كان يشيد بمثلها ، بالطبع !.

هامش :

(١) نشرت مجلة (الناقد) تفريغاً كاملاً لهذين الشريطين . وهما ، تقريبا ، يشكلان ما يكاد يكون صورة صوتية نصية للكتاب ، فيما عدا مقدمة ذات طابع دينى ، وجزء قصير يتناول " البنيوية " كوجه من وجوه " الحداثة الملحدة " ، وبعض إحصاءات بعدد المرات التى ورد بها ذكر بعض " الحداثيين " فى الصحف والمجلات السعودية ، وإضافة أسماء أخرى للملاحدة "ومقترفى القذارات " منها : توفيق الحكيم ورفاعة الطهطاوى " !.

راجع نصوص الشريطين فى مجلة (الناقد) ـ العدد الأول ـ تموز (يوليو) ١٩٨٨ .

* قراءات وتعليقات ـ ٦ *

تنظيم الجهاد

هل هو البديل الإسلامى فى مصر

كتاب الحرية ـ العدد ١٨ ـ ١٩٨٨ .

تأليف : نعمة الله جنينه

عرض وتعليق : جمال الشرقاوى

السبعينيات كانت هى سنوات الذروة بالنسبة لفكرة " البديل " الإسلامى فى مصر . هذا " البديل " الذى اتسم بأقصى درجات " الحركية " واتخذ من " الاقتحامية " أسلوباً لتأكيد ذاته ، وتحقيق أهدافه .

وقد انخرطت فى تيار البديل الإسلامى مجموعة من الجماعات : الإخوان المسلمون ، التكفير والهجرة ، الفنية العسكرية ، ثم تنظيم الجهاد .

ولأن الباحثة اعتبرت تنظيم " الجهاد " هو " البديل الأكثر جدية ونموا " من بين الجماعات التى تنخرط فى التيار الإسلامى .. فقد عنيت بدراسته : فكرا وتنظيما ، وأسلوب عمل .

وهكذا تمضى الأستاذة نعمة الله جنينة فى دراسة تنظيم الجهاد ، مقدمة لهذه الدراسة بعرض خبرتها الذاتية فى الاحتكاك بعناصر هذا التنظيم ، من خلال الاتصال ببعض قياداته ، وحضور لقاءات خاصة " للأخوات " عضوات التنظيم ، أو اللاتى يجرى إعدادهن لكى يصبحن عضوات . وقد قدمت الباحثة فى الصفحات التى تناولت فيها هذه التجربة الكثير من المعلومات ذات الدلالة الهامة فى مجال دراسة أساليب عمل هذا التنظيم ، وأيضا الوقائع التى لا تخلو من طرافة .

***

جوهر فكر تنظيم الجهاد ـ كما تحدده الباحثة ـ هو قضية " الجهاد " ، والأهمية الخاصة التى تحتلها هذه القضية فى فهمهم للدين والتدين . فالجهاد ليس مجرد واجب قد يقع عبؤه على المسلم فى هذا الظرف أو ذاك .. ولكنه فريضة أساسية من فرائض الإسلام ، شأنه شأن الفرائض الخمس . ومن ثم فهو الفريضة السادسة . ولأنها ليست واردة بهذه القوة فى حياة المسلمين الآن ، فهى الفريضة الغائبة .

ومن هنا كان كتيب " الفريضة الغائبة " ، لمحمد عبد السلام فرج ، مؤسس تنظيم الجهاد ، هو دستور هذا التنظيم ، والأساس الفكرى الذى ينطلق منه .

وهدف " الجهاد " الواجب التحقيق ، والذى يتعين على كل مسلم أن يعمل من أجله ، هو إقامة نظام اجتماعى سياسى حق ، قائم على الشريعة الإسلامية ، أو حكم اللــه فى الأرض (الحاكمية) . وكما يقول محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة ، " فلقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية . فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث . والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة " .

وهم يرون أن " الأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر ، بل هى قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين . ويقول الله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) . فبعد ذهاب الخلافة نهائيا عام ١٩٢٤ ، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار ، أصبحت حالتهم هى نفس حالة التتار كما ثبت فى تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) .

هذه الرؤية يشترك فيها تنظيم الجهاد ، مع جماعة التكفير والهجرة ، ومجموعة الفنية العسكرية .. فهم جميعا يتفقون فى أن المجتمعات الإسلامية القائمة هى دار كفر وليست دار إسلام .. لكن الجهاد يختلف عن الجماعتين الأخريين ، فى أنه بينما ينسحب الحكم بالكفر عند " التكفير والهجرة " و " الفنية العسكرية " على المجتمع ككل .. فإن الجهاد يكتفى بتكفير الحكام وحدهم . يقول محمد عبد السلام فرج فى تحقيقات النيابة إن دافعه لتشكيل التنظيم هو " تغيير مجتمع ساد فيه الفساد والسرقة والاختلاس والرشوة وتبرج النساء " .. وإن " هذا

الوضع ناشئ عن المثل السيء للشعب الذى تمثل فى حكامهم وصفوة معينة فى المجتمع . إن الناس فى مصر بسطاء ويحبون العيش بصورة طيبة ، ومن هنا يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحيطين بهم . هل يمكن أن نلومهم ؟ أليس الأوفق أن نتعامل مع جذور المشكلة .. وهى الطبقة الحاكمة الفاسدة ؟ "

ويقول محمد عبد السلام فرج فى " الفريضة الغائبة " : " إن بعض حكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام ، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية . فهم لايحملون من الإسلام إلا الأسماء (وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم) .. "

ويستطرد مؤسس تنظيم الجهاد فى إرساء قواعد حركته ، وتبرير أساليب تنظيمه .. فيقول : " وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلى من وجوه متعددة ، منها أن المرتد يقتل بكل حال ، وتضرب عليه جزية ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلى ، ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلى الذى ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء .. والمرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلى .. فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين .. "

ومن كل هذه المنطلقات الجديدة ، يندفع مفكر الجهاد نحو جوهر معتقده : " فإن الجهاد فى سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه .بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد .. "

لكن ما الذى يعنيه الجهاد .. عند مفكر تنظيم الجهاد ؟

يقول محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة : " والذى لاشك فيه أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف .. "

أى أن الجهاد لديهم له معنى واحداً وحيداً ، هو القتال ..

وإذا كان الجهاد - أى القتال - ضرورة ، وفريضة ، فى مواجهة الحكام ، فإن الباحثة تسجل أن أعضاء تنظيم الجهاد " لايطيقون اليهود على الإطلاق ، ويعتبرونهم الأعداء الأثمين للأمة الإسلامية . وقد تم تنحية فكرة أن اليهود من أهل الكتاب جانبا ، ذلك أن المجتمع والأمة فى مناخ أزمة ، فى " دار حرب " ..

" وأما المسيحيون فينظر إليهم باعتبارهم امتدادا للمؤامرة الصليبية التاريخية على الإسلام " ..

" وأما الأزهر والمؤسسات الدينية الأخرى فقد فقدت الفعالية بسبب سيطرة الحكومة عليه وعلى تلك المؤسسات " .. وأصبح العلماء الكبار " قلوبهم منكوسة غير قابلة للحق " ..

* * *

على ضوء ذلك يحدد تنظيم الجهاد استراتيجيته .

تقول الاستاذة نعمة الله جنينة : كانت الاستراتيجية العامة لتنظيم الجهاد تتمثل فى تدريب عدد من الأفراد على فنون القتال حتى يكونوا مستعدين عندما يحين الوقت للسيطرة على المواقع الاستراتيجية واغتيال الرئيس وأعضاء معينين من العاملين معه وشخصيات عامة أخرى ، وبالتالى إعطاء إشارة البدء للثورة الشعبية الآتية . ومن الشخصيات العامة التى اهتمت الباحثة بذكر أسباب اهتمام تنظيم الجهاد باغتيالها ، خالد محيى الدين الأمين العام لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى " لأن فى استطاعته - كما جاء بأقوال عبود الزمر واضع الاستراتيجية - فى اللحظة الحاسمة . استخدام نفوذه وقدراته التنظيمية لاعتراض خطة التنظيم لإشعال ثورة إسلامية " .

وكانت خاتمة المطاف بالنسبة للخطة ، كما استخلصت الباحثة من ملفات القضية : إنشاء مجلس العلماء من رجال الدين ، ومجلس استشارى (مجلس شورى) يتولى مهمة قيادة البلاد . وتضيف : وليس هناك ما يدل ، رغم كل ذلك ، على أن التنظيم كان لديه برنامج معين لتطبيقه فى حالة وصوله الى السلطة .

ولتنفيذ الخطة كلف عبود الزمر العديد من الأعضاء بمهمة جمع المعلومات عن أماكن وجود وعادات الأهداف المقصود اغتيالها . وقد تم العثور على خريطة لمبنى الإذاعة والتليفزيون مع التنظيم ، وكان مقررا أن يذاع من المبنى بيان قيام " الثورة الإسلامية " .

ولأن العنف جزء لا يتجزأ من أسلوب عمل التنظيم ، فقد تم جمع أنواع مختلفة من الأسلحة والمفرقعات ، كما تم تصنيع بعضها . وتم تدريب الأعضاء على استخدام السلاح وكيفية الاستيلاء على المواقع الاستراتيجية والسيطرة عليها . كما جرى تدريبهم على طرق الهجوم ونصب الكمائن ، فضلا عن قيادة السيارات والدراجات البخارية .

واعتمد التنظيم فى تمويل نشاطه فى

البداية علي التبرعات وعائدات المشروعات التى أقامــــها أو ساهم فيها .. وعندما تزايدت احتياجاته المادية ، لجأ إلى مهاجمة محال المجوهرات التى يملكها مسيحيون .

وقبيل السادس من أكتوبر ١٩٨١ ، اجتمع مجلس التنظيم فى منزل عبد الحميد عبد السلام عبد العال واتفق على الاستراتيجية المقدمة إليه من عبود الزمر . وكانت الخطة أنه فى الوقت الذى يتم فيه اغتيال الرئيس ، يتم حصار المواقع الاستراتيجية مثل مبنى الإذاعة والتليفزيون ، ومبنى هيئة المواصلات السلكية واللاسلكية ، وغرفة العمليات بالقوات المسلحة ، ومقر قوات الأمن المركزى . وأيضا .. عند سماع أصوات الطلقات وتوقف الإذاعة ، تتحرك تشكيلات الصعيد بعد إحكام سيطرتها على أسيوط إلى شمال البلاد ، وهكذا يتم ضمـــان المسيرة الآمنة للثورة الإسلامية ..

وتعلق الباحثة على ذلك قائلة : كانت الخطة مفرطة فى بساطتها ، إن لم يكن فى سذاجتها . وكما اتضح ، فإن الخطة لم تسر وفق توقعات الذين وضعوها تماما . صحيح تم اغتيال الرئيس ، ولكن قوات استطاعت السيطرة على الموقف ، وبالتالى ، أجهضت خطط التنظيم لإقامة الخلافة الإسلامية .

* * *

وتعرض الأستاذة نعمة الله جنينة أساليب التنظيم والقيادة والتجنيد التى اتبعها تنظيم الجهاد ..

أسس محمد عبد السلام فرج تنظيم الجهاد أوائل عام ١٩٧٩ ، لكنه لم يصبح له نشاط منظم إلا فى عام ١٩٨٠ ، وخلال تلك السنة التقى فرج بطارق عبد الموجود الزمر ، الذى قدمه إلى زوج شقيقته عبود عبد اللطيف الزمر ، وكان فى الثلاثين من عمره ، ويحمل رتبة رائد فى المخابرات الحربية ، والذى أصبح المخطط الاستراتيجى لتنظيم الجهاد .

ومع تنامى العضوية ، تشكلت هيئات التنظيم القيادية : مجلس الشورى الذى يعد القيادة العليــــا للتنظيم ، وتتفرع عنه ثلاث لجان : لجنة الإعداد - لجنة الدعوة - اللجنة الاقتصادية . ورأس كل لجنة من هذه اللجان أحد أعضاء مجلس الشورى .

وأصبح لتنظيم الجهاد تشكيلات بعدد من المحافظات . ولكل تشكيل أمير . وصار محمد عبد السلام فرج أميرا للقاهرة والجيزة ، بينما عين ٨ أمراء آخرون على ٤ محافظات أخرى . واستأثر الصعيد بعدد أكبر من الأمراء ، فكان للمنيا أميران ، وكذلك لقنا ، أما أسيوط فكان نصيبها ثلاثة أمراء . وهو ما يعكس تركز العضوية والنشاط فى محافظات الصعيد المذكورة ..

واعتمد تنظيم الجهاد فى تجنيد أعضائه على ذات الأساليب التى اتبعتها جماعة التكفير والهجرة ومجموعة الفنية العسكرية : القرابة - الصداقة - أماكن العبادة . وكان شرط العضوية عموما أن يكون المرشح " أخا مسلما صالحا وملتزما " . أما المهام الخاصة فكانت من اختصاص الأعضاء الذين تم اختيارهم فكريا بدقة ، ونالوا تدريبا خاصا ..

وكان لأعضاء تنظيم الجهاد أسماء حركية ، كإجراء احتياطى فى مواجهة متابعات أجهزة الأمن .

* * *

أجرت الباحثة دراسة تشريحية للحالة الاجتماعية لعضوية تنظيم الجهاد ، واستنتجت من خلال دراسة أوضاع ٣٠٢ ضمهم قرار الاتهام فى قضية التنظيم :

* أن الطلاب كانوا أكبر الفئات عدديا ، وأن أقل عدد من الأعضاء كان من الفلاحين .

* أن غالبية العضوية من الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و ٣٥ سنة .

* ومن حيث الانتماء الطبقى فقد كانوا ينتمون أساسا للطبقة الوسطى الدنيا (البرجوازية الصغيرة) ، ومعظمهم من الريف أو المدن الصغيرة ، والمناطق التى تعانى أكثر من غيرها من آثار التمدن المثيرة لعدم الاستقرار ، وفى وحدات سكنية أقل من المستوى المتعارف عليه .. وفى الجداول التى ألحقتها الباحثة بدراستها تذكر بعض التفاصيل .. فتوزيع أعضاء التنظيم طبقا للمهنة يشير إلى أن ٤٤٫٥٥ ٪ طلبة - ٢٤٫٧٥ ٪ أصحاب مهن - ١٤٫٨٥ ٪ عمال - ٥٫٩٤ ٪ أصحاب مكتبات - ٣٫٩٦ ٪ شرطة وجيش - ١٫٩٨ ٪ فلاحـــون - ٣٫٩٦ ٪ عاطلون .

وحسب العمر : ٨٫٩١ ٪ تحت العشرين - ٤١٫٥٨ ٪ بين ٢٠ و ٢٥ سنة - ٣٤٫٦٥ ٪ بين ٢٥ و ٢٩ سنة - ١٤٫٨٥ ٪ ٣٠ سنة فأكثر .

* * *

فى النهاية تسجل الأستاذة نعمة الله جنينة أن حركة الجهاد سجلت تراجعا عاما فى السنوات التالية لعام ١٩٨١ . لكنها تؤكد فى نفس الوقت أن التيار الإسلامى بشكل عام جزء من حركة الاعتراض فى المجتمع المصرى .. ومن ثم ، " فإنه من المهم أن يكون واضحا لكل من يردد مقولة وقف التيار المؤيد لبديل إسلامى فى مصر أن هذا التيار هو جزء من عملية تغيير اجتماعى ، يمكن نظريا تحويل مساره ولكن من الصعب إيقافه . وإضافة إلى ذلك فإنه

لا يمكن تحويل مسار هذه الحركة إلا إذا استطاع النظام الذى أدى إلى ظهور هذا التيار إيجاد القوى المضادة الضرورية التى تقوم بعملية التحويل المطلوبة " ..

وتستعرض الباحثة الحل الجذرى على لسان الدكتور سعد الدين ابراهيم ، والذى يتمثل فى " التغلب على المشكلات الاجتماعية والسياسية والإحساس بعدم الأمان " الذى نشأ مع سياسة الانفتاح خلال السبعينيات .. ثم تعلق بأن المشكلة فى هذا الحل أنه يتطلب إمكانيات زمنية ومادية ليست متوفرة للنظام .. وبالتالى فإن " الحل الإسعافى " يكمن فى التزام النظام المصرى بالديمقراطية لكى يتسنى وضع أسس مشروع قومى يساهم فيه الشباب ويتسم بتخطيط يهدف إلى سد حاجات القطاع الشعبى الأقل حظا الآن .

* * *

هذه العجالة تقدم المادة المعلوماتية الأساسية فى دراسة الأستاذة نعمة الله جنينة ، لكنها بالتأكيد لا تستوعب كل ماجاء بالكتاب من مادة غنية . فقضلا عن المقدمة البالغة الأهمية التى استهل بها الدكتور سعد الدين ابراهيم الكتاب ، فقد تناولت فصوله [illegible] عميقة حول روافد التيار الإسلامى ، والإسلام بين مفكرى الغرب والشرق ، والإسلام بين المد والجزر ، ثم استعراضاً تاريخياً يعالج النقلة بين الأفغانى والاسلامبولى .

كما ضم الكتاب ملاحق وثائقية أساسية ، مثل أقوال المتهمين فى تحقيقات قضية الجهاد ، ونص كتيب الفريضة الغائبة ، وتقرير الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ومفتى الجمهورية عندئذ فى الرد على ماجاء بالفريضة الغائبة .

والكتاب فى مجمله جهد علمى يتسم بالموضوعية والرصانة ..يعرض الموضوع الذى يتناوله بأمانة ، ويقف على أرضية وطنية ديمقراطية واضحة ، تؤكد على الوحدة الوطنية ، وتستشرف لبلادنا مستقبلا أكثر إشراقا .



رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٨٩ / ١٩٨٩
٩٧٧ ـ ٢٣٥ ـ ١٠١ ـ ٣

الطباعة
دار الطباعة المتميزة
ت : ٦٠٥٩٧٤

الثمن :
فى مصر : ٤ جنيهات
فى البلاد العربية والعالم
٦ دولارات أمريكية ، أو ما يعادلها